3 1761 04252 1997

BX
4735
D8L3

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/saintcyran00lapouoft

SAINT-CYRAN

SAINT-CYRAN

THÈSE COMPLÉMENTAIRE

POUR LE

DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

JEAN LAPORTE

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
et de la Fondation Thiers
Agrégé de philosophie
Maître de Conférences à l'Université de Caen

PARIS

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

42, BOULEVARD SAINT-MICHEL

1922

À la mémoire d'Augustin GAZIER.

À Monsieur Henri DELACROIX.

BX
4735
D8L3

LIBRARY
FEB 21 1952
UNIVERSITY OF TORONTO

784977

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION 1

CHAPITRE PREMIER. — En quel sens on peut parler d'une doctrine de Saint-Cyran.

I. — La légende d'un Saint-Cyran « chef de secte ». 2

II. — La conversion de Saint-Cyran.

« Faire passer sa science de la tête dans le cœur ». 10

III. — Caractère tout pratique de la doctrine de Saint-Cyran. 38

CHAPITRE SECOND. — L'esprit de Saint-Cyran 58

I. — La règle fondamentale du chrétien « renouvelé » : Suivre Dieu. 59

II. — Première partie de cette règle : la docilité à la vocation intérieure de l'Esprit. 66

III. — Deuxième partie de cette règle : la docilité à l'Eglise. 90

IV. — Fruit de l'humilité chrétienne : Opérer son salut avec « tremblement » et « tranquillité ». 120

CONCLUSION 133

APPENDICE : Œuvres de Saint-Cyran :

Imprimés 000

Manuscrits. 000

LIVRE PREMIER

SAINT-CYRAN

Il y a toujours eu du *je ne sais quoi* dans l'abbé de Saint-Cyran, Et quoique bon nombre de biographes, les uns ennemis, les autres sympathiques, se soient appliqués à faire revivre cette âme complexe, aucun d'eux, — pas même Sainte-Beuve, qui nous en a laissé le portrait le plus expressif, — ne peut se vanter d'avoir pénétré jusqu'au fond le caractère de son modèle. Mais dans cette étude, exclusivement doctrinale, nous n'avons pas à nous occuper, si ce n'est de façon accessoire, de la personne de Saint-Cyran; nous n'avons en vue que sa pensée (1). Celle-ci est fort heureusement moins difficile à définir que celle-là.

(1) Pour tout ce qui concerne la biographie de Saint-Cyran, il suffit de se reporter à Sainte-Beuve. (Port-Royal, 7e édition.)

Pour la liste des ouvrages de Saint Cyran, v. l'*Appendice* à la fin de ce volume.

NOTA. — Dans mes références, je désignerai le *Petrus Aurelius*, par *P. A.*; les *Œuvres chrétiennes et spirituelles*, par *O. C.* (sauf pour le t. IV, qui comprend plusieurs opuscules à pagination séparée, à mentionner le titre de l'ouvrage cité); les *Lettres chrétiennes et spirituelles*, par *L. C.*; les *Considérations sur les dimanches et fêtes* par *Consid. 1*; les *Considérations sur les fêtes de la Vierge et des Saints*, par *Consid. 2*; le *Recueil manuscrit de la Bibliothèque des Amis de Port-Royal*, par *P. R. 31*; les lettres inédites publiées par le P. Brucker dans *les Recherches de Science Religieuse* en 1912 et 1913, par Brucker 1912 et Brucker 1913; enfin les *Mémoires* de Fontaine, Lancelot, etc., par Fontaine, Lancelot, etc.; et les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et de la Mère Marie-Angélique* par *Mémoires d'Utrecht*.

CHAPITRE PREMIER

EN QUEL SENS ON PEUT PARLER D'UNE DOCTRINE DE SAINT-CYRAN

C'est un fait pourtant, — si je croyais qu'il en fût autrement je n'écrirais pas ce chapitre, — que la pensée de Saint-Cyran n'a jamais été, au moins depuis le XVIIIe siècle (1), présentée au public dans un exposé d'ensemble à la fois complet et fidèle.

I

Parmi les historiens modernes de Port-Royal, les uns, soucieux de faire œuvre attrayante, ont négligé les idées pour s'attacher aux analyses psychologiques et aux anecdotes. Les autres, soucieux de faire œuvre pie, ont uniquement cherché dans les écrits de Saint-Cyran, ou plutôt dans les pamphlets de ses adversaires, les traits susceptibles de justifier sa réputation de chef de secte, honni à bon droit par les puissances humaines et divines. Ainsi, — la légèreté des premiers favorisant le parti pris des seconds, — a fini par s'implanter à peu près partout, relativement à ce qu'on appelle la « doctrine de Saint-Cyran », une opinion qui se recommande à la fois du

(1) Je fais cette réserve en pensant à l'exposé de Besoigne ; encore cet exposé ne laisse-t-il pas de me paraître bien insuffisant.

P. Pinthereau et de Sainte-Beuve, et que traduit assez bien cette page d'un auteur estimé (2), laquelle renferme précisément autant d'erreurs que de mots :

« Quant à sa doctrine (la doctrine de Saint-Cyran), il est facile de la dégager de tout ce qu'on a vu jusqu'ici de ses écrits et de ses actes : un dogme désespérant, reposant sur la croyance à la Prédestination (3), au serf arbitre, et au petit nombre des élus ; une morale inhumaine à force d'austérité, proscrivant la poésie, rabaissant le mariage, comprimant toutes les affections de la famille, tous les attraits de la nature ; une liturgie sans éclat, empruntant aux premiers siècles leurs coutumes les plus sévères, la pénitence publique, la grand'messe obligatoire, etc. ; la discipline ecclésiastique énervée dans ce qu'elle a de plus essentiel : dans l'autorité du Pape, dont on discute les décisions, dans celle des Evêques, qu'un seul péché prive de leurs pouvoirs, en somme un semi-protestantisme. »

Un semi-protestantisme ! un « Calvinisme rebouilli », disait cet autre ! Telle est bien l'idée qu'ont eue et qu'ont voulu donner du « Cyranisme » les accusateurs de l'abbé de Saint-Cyran, en 1638, celle qui ressort des trente *Maximes extraites de son Information* (4), celle qui semble hanter encore l'esprit de saint Vincent de Paul dans ses fameuses lettres à M. Dehorgny « sur les opinions du temps » (5), et dans ses confidences à Pallu (6). Il faut dire qu'en cette affaire les adversaires catholiques de Saint-Cyran ont trouvé des appuis chez les Calvinistes mêmes, lesquels, avec une satisfaction non déguisée, constatent « deux choses : la première, que

---

(2) Fernand Mourret, *Histoire Générale de l'Eglise*, nouvelle édition, 1914, t. IV, p. 362-363. — (3) Cette phrase ne laisse pas d'être étonnante sous la plume d'un prêtre catholique. M. Mourret estime donc que la « croyance à la Prédestination » (et il ne précise même pas s'il l'entend de la Prédestination gratuite ou non gratuite), mène à « un dogme désespérant ». Faut-il lui rappeler que, désespérant ou non, le dogme de la Prédestination se trouve dans saint Paul, et qu'il est, pour tout catholique, article de foi ? (V. Monsabré, *Exposé du Dogme Catholique, Carême 1876*, p. 246-247).

(4) V. ces maximes rapportées par Pinthereau dans le *Progrès du Jansénisme*. Ce sont ces maximes qu'examine Arnauld dans la deuxième partie de l'*Apologie de Saint-Cyran*. — (5) V. ces lettres (15 juin 1648 et 10 septembre 1648) dans la *Correspondance de saint Vincent de Paul*, édit. Coste, t. III, p. 318 et suiv., p. 362 et suiv. — (6) Rapportées par Abelly, (*Vie de saint Vincent de Paul*, t. II; p. 539, Paris, 1891).

l'abbé de Saint-Cyran avait dessein de réformer l'Eglise et de faire une nouvelle religion; la seconde, que cette religion réformée sur les idées de cet abbé n'était point éloignée de celle de Calvin, et convenait avec elle dans les principes. Et en effet, M. de Saint-Cyran avait accoutumé de dire de Calvin qu'il avait dit beaucoup de choses véritables; mais qu'il les avait dites imprudemment (7) ».

Qui parle ainsi? Jurieu, dans un pamphlet dirigé contre le « Vieux Tartufe » Arnauld, et qu'Arnauld a jugé « indigne de réponse ». Jurieu, qui ne cherche qu'à discréditer aux yeux du public une école en qui les protestants trouvent leurs plus redoutables adversaires, et qui à cet effet est bien aise d'imputer à Port-Royal ou une mauvaise foi indigne, ou une grave inconséquence. La caution n'est pas bourgeoise. On ne saurait non plus attribuer grande importance aux dires de M. Vincent (8). Outre que les propos qu'il tient en 1648 (sans parler de ceux que lui prête Abelly et dont la date est indéterminée), se trouvent en désaccord complet avec la conduite qu'il a observée non seulement à la mort de Saint-Cyran, mais lors de l'emprisonnement; outre qu'ils sont contredits formellement par les termes de sa déposition devant Laubardemont et Lescot, — déposition dont on ne conteste plus l'authenticité (9), — et qu'ainsi il est trop aisé, comme le faisait déjà l'évêque Colbert « d'opposer le bienheureux Vincent au bienheureux Vincent (10) » : la seule lecture des lettres de M. Dehorgny, et la confrontation des phrases où il prétend résumer les doctrines de la *Fréquente Communion* avec le

---

(7) JURIEU, *L'esprit de M. Arnauld* (Deventer, 1684, t. I, p. 235, p. 229-230). — (8) D'après saint Vincent de Paul, Saint-Cyran aurait déclaré que « Calvin n'avait pas mal fait en tout ce qu'il avait entrepris, mais qu'il s'était mal défendu » (*loc. cit.*, p. 320). Il aurait dit encore « qu'il y a cinq cents ans qu'il n'y a point d'Eglise » (*Ibid.*, p. 364). Et il aurait eu l'intention « d'anéantir l'état présent de l'Eglise, et de le remettre en son pouvoir » (*Ibid.*, p. 319-320). Il y a bien lieu de craindre que saint Vincent de Paul, qui, dans ces mêmes lettres à M. Dehorgny, a commis, (nous le montrons ailleurs) de si énormes contresens touchant la *Fréquente Communion* d'Arnauld, n'ait pas mieux compris le maître que le disciple. V. sur l'interprétation que saint Vincent de Paul donne aux propos de Saint-Cyran, et sur celle qu'il conviendrait d'y substituer, les justes remarques d'Allier dans *la Cabale des Dévôts* (p. 164-165). — (9) V. à ce sujet COSTE, *Rapports de saint Vincent de Paul avec l'abbé de Saint-Cyran* (Toulouse, 1914). — (10) V. la lettre de Colbert évêque de Montpellier à l'évêque de Marseille (*in* LANCELOT, t. II, p. 485).

texte de la Fréquente Communion même, montre assez que, soit défaut de lumière ou de mémoire ou pour tout autre motif, l'illustre Saint ne comptait pas au nombre de ses vertus celle de rapporter fidèlement les opinions théologiques (11). Quant aux divers témoins à charge du procès, les uns comme Caulet, le futur évêque de Pamiers, se sont formellement rétractés (12). Les autres, comme Zamet, ou comme l'abbé de Prières, — quoi qu'on puisse penser d'eux par ailleurs, — doivent être tenus ici pour suspects, à raison de leurs sentiments notoires de malveillance ou de jalousie envers l'accusé. Au total, sans vouloir même taxer personne de mensonge, si l'on réunit tous ces témoignages, et si on les rapproche des explications données sur les mêmes points, soit par Saint-Cyran dans son *Interrogatoire*, soit par ses familiers, — de la mère Angélique à Lancelot et à Antoine Le Maître (13), —

---

(11) Il serait trop facile, mais peu agréable, de discuter une à une les allégations formulées dans les lettres à M Dehorgny, et de faire voir le peu de crédit qu'elles méritent. Contentons-nous, avec tout le respect dû à un si grand saint, de rappeler le jugement que faisait de lui le bon Hermant : « Il (M. Vincent) parlait selon ses lumières, qui n'étaient pas fort différentes des ténèbres, et qui n'auraient ébloui personne, s'il ne se fût mis depuis longtemps en possession de se faire un mérite de son ignorance » (Hermant, t. II, p. 586). Barcos dit de même, plus charitablement : « M. Vincent a été louable d'avoir reconnu que Dieu lui avait donné peu de science des matières de théologie. » (Défense de M. Vincent, Paris, 1668, p. 69). Pourtant, M. Vincent ne laisse pas d'avertir Dehorgny qu'il fait des matières de la grâce le sujet ordinaire de ses méditations (*loc. cit.*, p. 331). Et son éditeur, M. Coste, compte publier prochainement « un travail très substantiel » de son auteur sur ces questions. (*Ibid.*). A la bonne heure! Qu'il soit donc entendu que saint Vincent de Paul avait, personnellement, touchant la grâce, toutes sortes d'idées ingénieuses et profondes. Il reste qu'il ne comprenait pas aisément celles des autres.

(12) V. la rétractation de Caulet, en 1671, dans Besoigne, t. III, p. 401. Cf. Arnauld, 8e vol. de la *Morale Pratique des Jésuites*, t. XXXV, p. 89-90. (Il s'agit de l'approbation donnée par l'évêque de Pamiers aux *Instructions Spirituelles* tirées des *Lettres* de Saint-Cyran). — (13) Des accusations de Zamet, en particulier, on ne voit pas bien ce qui peut rester après le témoignage de la mère Angélique. (V. *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 474 et suiv.), et l'examen de Le Maître dans la quatrième partie de l'*Apologie pour Saint-Cyran*. L'abbé Prunel, si désireux qu'il soit de donner le beau rôle à Zamet, n'ose pas contester la valeur des réfutations de Le Maître et de la mère Angélique. Il constate que Zamet n'y a rien répliqué, et se borne à laisser le lecteur juge. (V. Prunel, *Sébastien Zamet*, p. 275-276, 281-282, etc.) (Cf. ce que dit à ce sujet M. A. de Meyer, *les Premières controverses Jansénistes en France* (Louvain, 1917, p. 346

dans leurs dépositions, leurs relations et leurs apologies; si l'on tient compte, enfin, du tempérament de celui que Richelieu appelait le Basque « aux entrailles chaudes », et qui avouait volontiers une certaine tendance à la «catachrèse» (14), on se convaincra aisément que toutes les prétendues hérésies ou blasphèmes imputés à Saint-Cyran et qui ont servi de prétexte à son emprisonnement, — celui-ci, par exemple, « qu'il n'y a plus d'Eglise » (15), — se réduisent, suivant le mot de Sainte-Beuve, à des propos « méchamment ou bêtement interprétés » (16).

Non moins ridicules sont les tentatives faites pour trouver dans les écrits de l'homme qui avait fait de la réfutation des erreurs calviniennes l'œuvre de sa vie (17), on ne sait quelles marques « d'intelligence avec Genève ».

Je ne citerai qu'un exemple : il est typique, parce qu'il s'agit d'une opinion si expressément protestante (et même Wicleffiste), qu'elle est de celles qu'Arnauld réfutera avec le plus d'ardeur chez les Calvinistes, en s'appuyant sur saint Augustin (18). C'est cette thèse qu'un seule péché grave prive l'évêque de son pouvoir. Nous venons de la voir attribuée à

---

(14) V. *l'Interrogatoire Recueil d'Utrecht*, p. 110. Cf. BESOIGNE, t. III, p. 501.

(15) V. à ce sujet les remarques d'Arnould *in Apologie pour Saint-Cyran*, t. XXIX, p. 294 et suiv. Cf. l'*Interrogatoire*; et Besoigne, t. III, p. 494-495. — (16) SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, p. 502, note 2. Il en est évidemment ainsi, par exemple, de cette phrase que lui attribue saint Vincent de Paul « que s'il avait dit dans une chambre des vérités à des personnes qui en seraient capables, et qu'il passât dans une autre où il en trouverait d'autres qui ne le seraient pas, il leur dirait le contraire, il prétendait même que Notre Seigneur en usait de la sorte, et il recommandait qu'on fît de même ». (Lett. à M. Dehorgny, 10 sept. 1648). M. Allier, à ce sujet, note avec beaucoup de raison (quoi que puisse dire M. Coste), le contresens flagrant de M. Vincent. (*La Cabale des Dévots*, p. 165). Cf. Lettres à Arnauld (O. C., t. II, p. 421). Saint-Cyran lui-même a dit : « ...Lorsque ceux qui parlent sont gens de bien, et remplis de grâces, comme il est dit de saint Etienne, il y a sujet d'expliquer en un bon sens tout ce qu'ils disent, quelque excès qu'il y ait en apparence. » (*Consid. 1*, t. I, p. 88). Et ailleurs : « Je serai très aise que vous jugiez toujours de mes paroles par moi, et non de moi par mes paroles : sans cela vous courez risque de vous tromper souvent dans le sens de mes lettres. » (Lettre à M. de Rebours, L. C., t. II, p. 643).

(17) V. LANCELOT, t. I, p. 226, et *l'Innocence et la vérité défendues*, etc. (Œuv. d'Arnauld, t. XXX, p. 193). Cf. Lett. de Jansénius à Saint-Cyran, p. 235 et suiv. — (18) *Renversement de la morale de Jésus-Christ par les Calvinistes*. (Œuv. d'Arnauld, t. XIII, p. 629 et suiv.).

Saint-Cyran par l'abbé Mourret. L'abbé Mourret, ici, s'est fié à Sainte-Beuve (19). Sainte-Beuve, lui, ordinairement mieux inspiré, a dû se fier à un Pinthereau quelconque (20). Quoiqu'il en soit, l'imputation a fait fortune, car elle se retrouve dans toutes les études modernes consacrées à Saint-Cyran (21).

Elle n'en est pas moins absurde. Le texte auquel on se réfère est pris du *Petrus Aurelius*, et doit être tiré des *Vindiciæ* (t. II, p. 319), où il est dit que toute infraction à la chasteté « périme » le *sacerdoce : Ut non solum deletio vinculi castitatis, sed quælibet infractio perimit sacerdotium.* Or, il suffit de lire la phrase dont cette incidente fait partie, et de la rapprocher des pages qui précèdent, pour voir apparaître un sens très différent de celui qu'on dénonce comme une erreur calvinienne.

Aurelius veut réfuter une certaine thèse du jésuite Lœmelius, qui, pour montrer la supériorité de l'état *régulier* sur l'état sacerdotal, avait avancé cette assertion que le vœu de chasteté est essentiel au premier, et non au second : *Votum castitatis sacerdotio non est essentialiter annexum.* (Petrus Aurelius, *Vindiciæ*, t. II, p. 311 (22). Et comment la réfute-t-il? En rappelant, avec toute sorte de citations des Conciles, que l'ancienne Église n'admettait pas au sacerdoce un homme convaincu d'avoir eu des relations avec plusieurs femmes, même dans le mariage, alors que pour les moines on s'inquiétait peu du nombre de leurs mariages ou de leurs concubinages passés, c'était assez de la continence présente (23). A quel propos cette différence? Parce que l'état régulier est proprement un état de pénitence fait pour les criminels qui ont à expier ; l'état sacerdotal, au contraire, est en principe un état d'innocence, et, à ce titre, on devrait dire qu'il ne convient pas à ceux qui ont à faire pénitence, — si l'Église n'avait à cet

---

(19) V. *Port-Royal*, t. I, p. 313-319. — (20) A moins que ce ne soit à l'auteur de la *Bibliothèque Janséniste*, le P. Colonia. — (21) Entre autres, dans celles de MM. Laferrière et Brémond. Ce serait bien le cas de rappeler ici de fines remarques de Racine, dans son *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal* (éd. Gazier, p. 48-49).

(22) Observons qu'en tout état de cause, c'est du *sacerdoce* qu'il est ici question, non de l'*épiscopat*, comme le prétend Sainte-Beuve, et cette seule remarque réduit à néant les déductions subtiles par lesquelles le même Sainte-Beuve essaie de tirer la pensée d'*Aurelius* à une sorte de *Presbytérianisme*. — (23) *P. A.*, t. II, p. 314.

égard relâché sa discipline : *Est enim regularis status non innocentiæ sed pœnitentiæ status quidam, ut S.S. Patres docuerunt ; clericalis autem non pœnitentiæ, sed innocentiæ gradus, cui pœnitentiæ status, nisi Ecclesia disciplinam remisisset, repugnaret* (24). Il s'ensuit évidemment que, le sacerdoce requérant même pour le passé une pureté relative dont l'état régulier n'a point à faire, la chasteté, contrairement à ce que dit le jésuite, est encore beaucoup plus essentielle à celui-là qu'à celui-ci. Et cela est tellement vrai, ajoute *Aurelius*, après avoir envisagé la question du célibat des prêtres, que *d'après l'ancienne loi de l'Église* non seulement le relèvement du vœu de chasteté (dans les cas extrêmement rares où l'a accordé l'Église), mais n'importe quelle violation de ce vœu, tout en laissant au prêtre son caractère indélébile, le rendrait indigne d'exercer les fonctions sacerdotales. *Ex antiquo Ecclesiasticæ disciplinæ jure* : ces mots, qui viennent immédiatement après la phrase incriminée, n'en marquent-ils pas bien la portée exacte ? Pas un instant *Aurelius* n'a envisagé la question de savoir si les fidèles sont déliés de l'obligation d'obéir à un pasteur devenu criminel : il n'a en vue que l'obligation qui s'impose à ce prêtre, en conscience, de résigner ses pouvoirs pour aller expier sa faute dans un cloître. Encore ne s'agit-il pas, dans ce qu'il en dit, d'une thèse développée pour elle-même : il s'agit d'un argument de fait que, dans une discussion portant sur un tout autre sujet, on croit pouvoir tirer de la considération des usages de l'Église primitive. — Quant à insinuer que l'idée de l'auteur est justement de remettre en vigueur cet usage-là, ce serait s'opposer et au texte des *Vindiciæ* qui note expressément quelques pages plus haut, nous l'avons dit, que c'est l'Église qui a modifié sa propre discipline — *nisi Ecclesia disciplinam remisisset*, — et à la pratique ordinaire de Saint-Cyran, attestée par lui et par ses amis, dans la conduite des prêtres à qui il a fait prendre les ordres (25). Examinée de près et remise à sa place, la formule qu'on incrimine se ramène à quelque chose de bien simple, on le voit, et de bien peu subversif (26).

---

(24) *Ibid.* — (25) V. l'*Interrogatoire*, *in Recueil d'Utrecht*, p. 138 ; v. aussi *Apol. pour Saint-Cyran*, t. XXIX, p. 279-284, et Lett. à Guillebert, *L. C.*, t. I, p. 165.

(26) Arnauld relève non sans raison ce qu'un tel reproche a d'étrange.

Or, la démonstration que nous venons de faire sur un point assez spécial, rien ne serait plus facile que de la renouveler pour chacun des trois principaux chefs auxquels se rapportent les accusations de protestantisme dirigées contre Saint-Cyran : à savoir les *Sacrements*, la *Hiérarchie de l'Église* et le *Culte des Saints*. On l'a accusé de déprécier les sacrements, lui qui a tant insisté sur les dispositions nécessaires pour s'en approcher ! de renverser la *hiérarchie*, lui qui relève si haut la dignité du prêtre, la suprématie de l'évêque et la primauté du pape (27), et à qui son zèle pour la hiérarchie, en même temps qu'il le faisait traiter par les jésuites d'*Hyperhierarchicus* (28), a valu à trois reprises les félicitations et les remerciements du clergé ! de négliger, enfin, le culte des saints, lui qui, dans ses *Considérations sur les fêtes de la Vierge et des Saints*, fait paraître une dévotion si passionnée pour la sainte Vierge, pour saint Bernard, pour saint Dominique et pour tous les autres saints, y compris le saint jésuite François-Xavier (29), et qui recommande en toute occasion l'invocation de Marie et de Joseph (30) ! Ce serait perdre son temps que de

---

dans la 2e partie de l'*Apologie pour M. de Saint-Cyran*. V. sur cette question des rapports du sacerdoce et de la chasteté la doctrine des disciples de Saint-Cyran, *in* Note de Wendrock sur la *VIe Provinciale*, sect. III (Wendrock paraît en ce point un peu plus sévère que *Petrus Aurelius*). — (27) Veut-on d'autres exemples des « interprétations » que se permettent certains historiens à propos de Saint-Cyran ? Je les tirerai du livre de M. Laferrière, qui a pour nous, dans l'espèce, ce grand intérêt de n'être visiblement qu'un écho : *Petrus Aurelius*, cité par M. Laferrière lui-même, écrit (*P. A.*, t. II, p. 226) : *Deus instituit episcopatum, ut summum et plenitudinem ecclesiasticæ potestatis, in suo quemque tractu, quam episcopus in ministros pro Ecclesiæ commodo diffunderet*. M. Laferrière traduit : « Les évêques sont égaux au pape » (p. 80). *Petrus Aurelius* dit encore (*Ibid.*, p. 106) : *Non solum jurisdictio et regimen episcoporum particularium, sed etium pontificio maximi presbyteris suppleri interdum prodest et sæpè suppletum fuit*. M. Laferrière traduit : « Les prêtres sont égaux aux évêques » (p. 80). Si l'on veut trouver chez Saint-Cyran les thèses expressément contraires à ces deux phrases de Laferrière, on peut se reporter, par exemple, pour la première, aux *Considérations sur les fêtes de la Vierge et des Saints* (t. II, p. 130), et pour la seconde au *Petrus Aurelius* (t. II, p. 91). Cf. Arnauld, *l'Innocence et la Vérité défendues*, t. XXX, p. 178-180.

(28) *Apol. pour Saint-Cyran*, t. XXIX, p. 297. — (29) *Consid.* 2, t. I, p. 9-13. Il appelle François-Xavier « l'apôtre des Indes » et le compare à « l'apôtre des gentils » (*Ibid.*, p. 12). — (30) V. sa lettre à sa petite-nièce, *L. C.*, t. I, p. 69 et p. 76 : « Saluez la sainte Vierge et saint Joseph dans votre lit, etc. ». Cf. *Consid.* 1, t. 1, p. 31-33, p. 54 et suiv., etc. Sur la

s'attarder à de telles accusations, dont Arnauld et Le Maître (31), d'abord, puis les Lancelot, les Fontaine, les Besoigne et bien d'autres apologistes, ont montré en détail, — et d'une manière qui semble sans réplique, — la vanité. Le fait est que, — comme certaines calomnies concernant les religieuses de Port-Royal eussent dû être réduites à néant par une seule visite au monastère (32), — cette légende d'un Saint-Cyran hérésiarque ou schismatique, d'un Saint-Cyran tendant à révolutionner l'Église et à s'éloigner du catholicisme, ne peut venir que d'une entière ignorance ou d'une invraisemblable méconnaissance des textes.

S'avance-t-on beaucoup en affirmant cela ? On ne fait que reprendre en d'autres termes ce que les plus acharnés adversaires de Saint-Cyran ont été contraints d'avouer. Le prince de Conti, dans ses *Remarques sur le livre de la fréquente communion*, — composées à l'instigation des jésuites, au temps où le prince, qui devait plus tard si complètement changer de parti, était encore leur porte-parole, — ne déclare-t-il pas ingénument : « Quant à l'abbé de Saint-Cyran, rien ne paraissant par écrit de la doctrine dont on l'accuse, je n'en dirai

---

dévotion de Saint-Cyran à la sainte Vierge, v. la remarquable étude de Flachaire : *la Dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au XVIIe siècle*, Paris, 1917, p. 82 et suiv.). — (31) V. toute l'*Apologie pour Saint-Cyran* au t. XXIX des *Œuvres* d'Arnauld. Cf. d'Arnauld *l'Innocence et la Vérité défendues contre le P. Brisacier* 1650, t. XXX, 3e partie, p. 158 et suiv., et 8e vol. de *la Morale pratique des jésuites*, 1694, t. XXXV, p. 89 et suiv.

(32) Arnauld écrivait à ce sujet : « On a fait courir le bruit par toute la France, pendant plusieurs années, qu'on n'avait à Port-Royal ni images, ni eau bénite, ni chapelets, qu'on n'y invoquait point la Vierge, et qu'on n'y communiait presque point. Un religieux d'une compagnie célèbre l'avait assuré, dans un écrit imprimé, et c'est sur ce fondement qu'il avait donné aux religieuses de ce monastère le nom d'*Asacramentaires*. Le moyen de croire qu'il eût imposé de faux crimes à tout un couvent, en des choses si faciles à vérifier ? Car pour s'assurer si cela était vrai ou faux, il ne fallait qu'entrer dans leur église qui était dans Paris et ouverte à tout le monde, et on y aurait vu tout ce que l'on soutenait n'y être pas. Il ne fallait qu'entendre leurs messes, quelques fêtes ou dimanches de suite, et on se serait bientôt lassé d'en compter les communiants. Et n'y ayant point de fêtes de la Vierge dont elles ne fassent office solennel, outre qu'elles disent un petit office tous les jours de férie, suivant le Bréviaire de Paris, il ne fallait qu'y assister pour reconnaître si on les pouvait accuser de ne la pas invoquer. Mais de ce que cette information était si aisée à faire, c'est de là même qu'on jugeait qu'il n'y avait pas lieu de soupçonner

mot (33) »? — Oui, mais, objectent certains critiques (34), cela ne signifie rien : ne savons-nous pas bien avec quel soin les écrits de Saint-Cyran ont été revus et sans doute expurgés par les jansénistes qui s'en sont faits les éditeurs? Ces gens-là ont évidemment atténué ou supprimé tout ce qui était de nature à compromettre la mémoire de leur maître (35) ! L'objection porterait peut-être en ce qui concerne les Lettres et Opuscules publiés par Port-Royal. Mais, en dehors de ces ouvrages, il faut songer que, lors de l'arrestation de Saint-Cyran, les archers saisirent chez lui une prodigieuse quantité de manuscrits : extraits des Pères, traités de théologie (entre autres un traité de l'Église) et recueils de pensées diverses, de quoi remplir, au jugement de Le Maître, trente ou quarante volumes in-folio (36). Le chancelier distribua tous ces papiers à diverses personnes de confiance, — parmi lesquelles était le théologal Habert, qui devait se signaler peu d'années plus tard par ses attaques contre Jansénius et Arnauld, — pour y chercher la justification de la mesure de rigueur qu'on venait de prendre (37). Or, après deux ans d'investigation, « les manuscrits sortirent de l'examen purs et brillants comme l'or qui sort du creuset » (38). Tous les examinateurs, quelque « épilogueurs de mots » qu'ils pussent être, rendirent témoignage au magistrat qu'ils n'y avaient rien trouvé que d'admirable et digne des plus grands hommes de l'antiquité (39). Et, en effet, les jésuites mêmes n'en surent tirer que les pièces qui composent les libelles du P. Pinthereau, et qui, franchement, ne dénotent pas un grand fauteur d'opinions nouvelles. Pourtant, comme le remarque Arnauld, « si l'abbé de Saint-Cyran eût eu

---

de mensonge ceux qui assuraient ces choses. Et c'est ce qui arrive souvent par la faiblesse de l'esprit des hommes. La hardiesse à mentir, dans les choses les plus exposées à la vue de tout le monde, est ce qui fait qu'au moins pour un temps les menteurs en sont plutôt crus .. » (*Nouvelle Défense de la trad. de Mons*, Œuv. d'Arnauld, t. VII, p. 407).

(33) Cité *in l'Innocence et la Vérité défendues contre le P. Brisacier* (Œuv. d'Arnauld, t. XXX, p. 209). — (34) Par exemple le P. Brucker, M. de Meyer, etc. — (35) C'est ainsi que Le Camus aurait entendu dire à Dom Jouaud, abbé de Prières (l'un des accusateurs de Saint-Cyran en 1638) : « Il n'y a rien de plus opposé que la conduite de MM. de Port-Royal, et celle de M. de Saint-Cyran, et ses lettres n'ont aucun rapport avec ses manières de s'expliquer. » (Lettres de Le Camus, publiées par Ingold, Paris, 1892, p. 257.).

(36) Lancelot, t. I, p. 69. — (37) V. Besoigne, t. III, p. 389. — (38) *Ibid.* — (39) *Ibid.*

des erreurs et des opinions dangereuses, il était impossible qu'il ne s'en trouvât quelques-unes en tant d'écrits, puisque nous ne parlons jamais avec plus de liberté que lorsque nous ne parlons qu'à nous-mêmes, et que nous expliquons nos sentiments par le papier dans le secret et le silence » (40).

D'autre part, de quel droit assure-t-on que les éditeurs de Port-Royal, puisqu'ils se sont permis de retoucher les phrases de Saint-Cyran, ont dû aussi altérer sa pensée ? C'est faire à ces messieurs une injure gratuite. Ils ne l'ont point méritée dans leur publication des *Pensées* où, tout en « adoucissant » beaucoup de termes, et même en sacrifiant certaines formules d'allure paradoxale, ils ont au total, quoi qu'on ait pu dire, présenté de Pascal aux lecteurs une image très suffisamment fidèle. Or Arnauld nous avertit, dans une lettre intime, qu'ils ont tenu à l'égard des *Considérations sur les dimanches et fêtes* de Saint-Cyran précisément la même conduite qu'à l'égard des *Pensées* (41). Et peut-on imaginer en effet qu'ils eussent eu moins de scrupules à dénaturer les sentiments d'un Saint-Cyran vénéré par eux comme un saint et comme un maître, que ceux d'un Pascal qui, avec tout son génie, « était petit garçon devant M. Arnauld » (42) ? Tout nous porte à penser que si, dans les *Considérations* ou dans les *Œuvres chrétiennes et spirituelles*, ils ne nous ont pas donné intégralement le texte de l'auteur, du moins n'en ont-ils pas falsifié le sens, et n'en ont-ils rien retranché d'essentiel.

---

(40) Arnauld, *Morale pratique des jésuites*, t. XXXV, p. 90. — Le même Arnauld avait déjà fait observer, dans l'*Apologie pour Saint-Cyran* : L'abbé de Saint-Cyran « est hautement justifié, non seulement par sa vie toute sainte, mais par ses écrits et par ses papiers, où on n'a rien trouvé que d'orthodoxe, et par ses livres imprimés, qui sont autant de preuves de sa piété que de sa science ; on n'a pu le convaincre de la moindre apparence d'erreur en cinq années de recherches et de détention, ni par un seul écrit vérifié en justice, ni par le témoignage d'un seul homme qu'on lui ait osé confronter ; enfin celui qui le retenait au Bois de Vincennes l'a jugé lui-même, après tant d'interrogatoires, si catholique et si habile qu'il lui fit dire qu'il serait bien aise qu'il continuât en ce lieu de travailler à la défense de l'Eglise contre les ministres calvinistes, touchant l'Eucharistie, la primauté du pape et les autres points de controverse. » (*Œuv.* d'Arnauld, t. XXIX, p. 216). Les ennemis de Saint-Cyran n'ont jamais rien répondu, que je sache, à cette argumentation.

(41) V. Lett. d'Arnauld à M. Périer (*Œuv.* d'Arnauld, t. I, p. 643). —

(42) V. les propos de Nicole rapportés par Racine.

La preuve, s'il en était besoin, serait facile à fournir : on a découvert, en ces dernières années, plusieurs inédits de Saint-Cyran : le manuscrit de Munich, mis au jour par le P. Brucker, une autre rédaction de la *Théologie familière* (43) et plusieurs opuscules et fragments contenus dans un recueil que j'ai déjà signalé (44), à quoi il faut ajouter les *Mémoires de Hermant*, publiés par M. Gazier, et où sont rapportées plusieurs conversations de Saint-Cyran, enfin diverses copies manuscrites des Mémoires de Lancelot et de Fontaine (45), en plusieurs endroits plus complètes que les imprimés. Or tous ces inédits nous révèlent-ils sur la pensée de Saint Cyran rien de vraiment nouveau? Il faudrait n'avoir point lu les imprimés pour l'oser prétendre (46). Ou plutôt la seule « révélation » dont on puisse parler, assez piquante, au reste, elle se rencontre dans une certaine copie de la *Théologie familière*, qui nous montre un Saint-Cyran partisan des vues de Pie X sur la première communion des enfants : — « A quel âge faut-il communier ? » — « A l'âge de discrétion, qui vient aux uns plus tôt qu'aux autres, comme sept, huit ou dix ans, et quelquefois plus tard, comme aussi quelquefois plus tôt (47). » — Serait-ce peut-être une de ces opinions subversives qu'on craint que Port-Royal n'ait dissimulées ?

Aussi bien, avouons-le : s'il y avait eu réellement dans les pensées de Saint-Cyran, — soit parmi ses instructions, soit parmi ses lettres ou ses ouvrages, — des choses tellement extraordinaires que, non seulement au XVIIe siècle, au lendemain de la paix de l'Eglise, mais plus tard, entre 1730 et 1760 (48), alors que Port-Royal ni son parti n'avaient certes

---

(43) A la Bibliothèque nationale. Une autre copie semblable se trouve dans le Recueil de la Bibl. Gazier (*P. R. 31*). — (44) *P. R. 31*. — (45) Pour les mémoires de Fontaine, en particulier, une collation due au travail de Mlle Cécile Gazier met en évidence les nombreuses additions que la copie manuscrite apporte à l'imprimé.

(46) Tel paraît bien être le cas du P. Brucker. Il serait cruel d'insister sur la mésaventure de M. Laferrière. Renvoyons seulement le lecteur à l'article de M. Gazier dans la *Revue critique* du 30 novembre 1912.— (47) *Petit Catéchisme de M. de Saint-Cyran*, *in P. R. 31*, p. 633. Le même passage se trouve dans la copie de la Bibliothèque nationale, signalée par Laferrière (p. 200).

(48) C'est, on le sait, la période où ont été publiées, outre les *Lettres chrétiennes et spirituelles*, un grand nombre de Correspondances et de Mémoires concernant Port-Royal.

plus rien à ménager ni à perdre, ses disciples n'ont pas osé les faire connaître, cette partie ésotérique du Saint-Cyranisme pourrait sembler, à l'historien des doctrines religieuses, quantité négligeable, puisqu'elle aurait été littéralement sans conséquence. — Mais c'est là une hypothèse chimérique. La vérité est qu'au contraire, si l'on compare sur quelques points, comme celui de la Pénitence ou de la Communion, les formules contenues dans les œuvres de Saint-Cyran avec celles de ses disciples, Arnauld par exemple, ou Quesnel, ou Barcos, dans leurs ouvrages avoués, on trouvera que ceux-ci s'expriment d'une manière infiniment plus forte que leur Maître (49). Loin de chercher à atténuer ses exagérations, ils sont plutôt préoccupés de l'excuser d'avoir parlé d'une manière trop faible (50). En sorte qu'au lieu d'admettre avec Sainte-Beuve que le développement du Jansénisme ait marqué, par rapport à la pensée originale de Saint-Cyran, un appauvrissement et un fléchissement, on serait souvent tenté de se demander si Saint-Cyran lui-même, sur les matières pour lesquelles ses disciples et les disciples de ses disciples ont si fermement combattu et si patiemment souffert, a jamais eu une position bien nette.

Voilà la vraie question qui se pose à l'historien dénué de parti pris. De voir dans le prisonnier de Vincennes un réformateur à l'exemple de Luther et de Calvin, un « révolutionnaire » ou simplement un « novateur » et un « factieux » (51),

---

(49) C'est ainsi que, pour ce qui est de la nécessité de la contrition, Arnauld, dans ses remarques sur les Eclaircissements de M. de Choiseul, est beaucoup plus catégorique que Saint-Cyran. Que signifie, après cela, l'affirmation du P. Brucker, que les éditeurs des *Œuvres chrétiennes et spirituelles* (1679) ont « arrangé », en supprimant certains passages compromettants, relatifs à la contrition, des lettres qui ont été intégralement publiées dans les *Lettres chrétiennes et spirituelles* en 1744 ? (Brucker, *Rech. de Sc. religieuse*, 1912, p. 430). Outre que les éditeurs de 1744 n'étaient pas moins « jansénistes » que ceux de 1679, c'est précisément vers le moment de la publication des *Œuvres chrétiennes et spirituelles* qu'Arnauld ainsi que Neercassel, dont il avait inspiré l'*Amor Pœnitens*, soutenait l'insuffisance de l'attrition avec une netteté et une énergie que Saint-Cyran, nous allons le voir, est loin d'avoir égalées ! — (50) V. ce que dit Besoigne à propos de l'*Interrogatoire de Saint-Cyran* par Lescot : il trouve les réponses de Saint-Cyran si faibles qu'il les suppose falsifiées par ses ennemis à dessein de le rendre « méprisable ». V. Besoigne, t. III, p. 405-406. L'éditeur des Mémoires de Lancelot s'exprime de même. — (51) Ce sont les expressions du P. de Montézon dans le Mémoire publié en appendice du tome I du *Port-Royal* de Sainte-Beuve.

c'est une imagination à laquelle Saint-Cyran a pu donner prétexte à la fois par ses habitudes de langage et par ses allures volontiers mystérieuses, mais à laquelle il serait décidément ridicule de s'arrêter. Il est tout de même incontestable que cet homme-là a été, au sein de la religion catholique, l'initiateur d'un mouvement considérable, qui n'a pas entraîné seulement des religieuses, mais des prêtres et des théologiens, lesquels se sont toujours réclamés de lui. Nous devrions donc, semble-t-il, trouver dans son œuvre, sinon des dogmes particuliers, au moins certaines façons particulières d'expliquer les dogmes, qui définissent la formule de son « école », — quelque chose d'analogue à ce que sont les théories de la *Prémotion physique* pour l'école thomiste, ou de la *science moyenne* pour l'école moliniste. Or c'est ce que ne montrent guère ni ses lettres, ni ses entretiens, ni ses traités. Il faut y regarder à la loupe pour apercevoir dans l'énorme *Petrus Aurelius* un petit nombre de sentences qui se rattachent à une doctrine théologique définie, Baïanisme, Jansénisme, ou plutôt Augustinisme : celles-ci, par exemple, que la loi nouvelle consiste toute dans la charité (52), et que la phrase de saint Paul : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » ne doit pas s'entendre de chaque homme en particulier (53); on peut y joindre quelques autres sentences, tirées des lettres, sur la profondeur de la déchéance originelle, sur la nécessité de la grâce pour coopérer à la grâce, et même, si l'on veut, d'autres encore, citées comme de lui dans les *Maximes extraites de son Information*, et que ses apologistes n'ont point récusées : « que Dieu ne donne pas les mêmes grâces aux réprouvés qu'aux élus » (n° IX) ou que « les enfants morts sans baptême sont damnés et tourmentes de la peine du sens » (n° XIII). Seulement toutes ces sentences, au temps où elles ont été écrites, et à les considérer isolément, — telles précisément qu'elles se trouvent dans notre auteur, — n'avaient rien, je ne dis pas d'hétérodoxe (54), mais rien même qui pût passer pour caractéris-

(52) *P. A.*, t. II, p. 135. — (53) *P. A.*, t. II, p. 55.

(54) Arnauld dit plaisamment, à propos de la maxime n° IX : « Je m'imagine que, l'un de ces jours, l'on accusera M. de Saint-Cyran de croire trois personnes en la Trinité et deux natures en Jésus-Christ. » (*Apol. p. Saint-Cyran*, t. XXIX, p° 247). De même, la maxime n° XIII est admise par le P. Petau, dans ses *Dogmata Theol.*, comme une grande vérité catholique (*Ibid.*, p. 265-266) et, de fait, elle est textuellement de

tique d'une théologie spéciale : on les rencontrerait presque dans les mêmes termes (sans parler des Pères et des anciens Scolastiques), chez cent autres théologiens du XVIe siècle ou du commencement du XVIIe, parfaitement étrangers à Baïus ou à Jansénius. Qu'on prenne un livre comme la *Théologie familière* (55), que Saint-Cyran, à plusieurs reprises, et notamment dans son *Interrogatoire*, a donné pour l'expression authentique de sa pensée. Quoique ce livre ait été mis à l'index (56), je crois qu'on ne s'aviserait guère en le lisant, si l'on n'en savait l'auteur, qu'il est d'un homme qui fut considéré par Richelieu comme dangereux à cause de la « nouveauté » de ses opinions, ou même qu'il est d'un homme de Port-Royal. » Pour tout dire, on serait fort embarrassé d'expliquer en quoi ce *petit Catéchisme de M. de Saint-Cyran* diffère d'un catéchisme ordinaire (57). Un écrivain de nos jours déclare n'avoir trouvé dans celui qu'il appelle « un pauvre cerveau incohérent » que des pensées « insignifiantes » (58). D'une certaine manière, il a raison; et plus encore, sans doute, qu'il n'imagine. La difficulté à propos de Saint-Cyran n'est pas de savoir dans quelle mesure sa doctrine s'écarte ou se rapproche du Catholicisme orthodoxe, c'est de savoir en quel sens on lui peut attribuer une doctrine.

---

saint Augustin. (V. à ce sujet notre t. II, ch. Ier de la Ire Partie). Il est à remarquer que, dans la première édition de la *Théologie Familière*, qui est de 1639, Saint-Cyran se borne à dire, au sujet des enfants morts sans baptême, « qu'ils sont privés de la béatitude qui est le partage des enfants de Dieu ». (Paris, 1639, p. 208-200). A vrai dire, quelques-unes des *Maximes extraites de l'Information* semblent tomber sous le coup de la Bulle contre Baïus; mais, à l'époque, cette Bulle, par suite de l'équivoque tenant à sa fameuse virgule, et de l'imprécision des notes qu'elle impose aux diverses propositions qu'elle condamne, ne paraît pas avoir pesé d'un grand poids auprès des meilleurs catholiques (Cf. les *Hexaples*, t. II, p. 891). — (55) Les auteurs de l'édition de la *Théologie Familière*, en 1679, disent, dans l'*avis préliminaire* : « Si on prend seulement la peine de conférer les faussetés qu'on lui attribue avec ses écrits, on trouvera qu'elles sont dissipées par une seule lecture, et qu'en plusieurs endroits, il dit tout le contraire de ce qu'on lui impose. » (*O. C.*, t. IV, p. 78). — (56) Ce n'a pu être que *in odio auctoris*. Et, du reste, que d'autres livres, à cette époque ou plus tard, ont été mis à l'index, qui n'en sont pas moins généralement considérés comme très orthodoxes! — (57) Et il en serait de même de la copie manuscrite que j'ai consultée. Dans le texte de la *Théologie Fam.* (*O. C.*, t. IV, p. 19), Saint-Cyran dit que Jésus-Christ est mort « pour racheter le monde ». Dans la copie (*P. R.* 31, p. 627, leçon III) : « Comment est-il mort (Jésus-Christ) ? Pour nous racheter tous. » — (58) BRÉMOND, *Hist. lit. du Sentiment religieux*, t. IV, p. 6).

II

Vu sous un certain jour, Saint-Cyran est bien, en effet, comme l'a dit Sainte-Beuve, un « souverain Docteur ».

L'un des traits par où il a le plus étonné ses contemporains, ceux surtout qui n'ont pas vécu tout à fait dans son intimité, c'est sa « science extraordinaire » (1), extraordinaire par son étendue et par sa profondeur. Le Cardinal de Richelieu le présentait aux courtisans comme « le plus savant homme d'Europe » (2). Bourdoise jugeait de même (3). Et Ferrand (qui ne le connaissait encore que de réputation) le proclamait « plus savant que saint Jérôme », et comparable au seul saint Augustin, « tant il possède la Théologie, c'est-à-dire le fond, la liaison et, pour ainsi parler, le *système* de la doctrine chrétienne (4) ». De fait, nous savons, — il le dit lui-même à Le Maître, — qu'il est né « avec la passion de savoir » (5). Nous savons aussi que, dès son jeune âge, il s'est livré à de véritables débauches livresques; qu'à Louvain, il suscitait, par son labeur, l'admiration de Juste Lipse; qu'à Bayonne, durant les années passées avec Jansénius, il travaillait quatorze et quinze heures par jour, entraînant son compagnon au point de faire craindre à Mme de Hauranne « qu'il ne tuât ce bon Flamand à force de le faire étudier (6); qu'à Poitiers (7), il ne fut pas moins laborieux; et qu'à Paris, enfin, « il a passé une vingtaine d'années en vrai reclus, ne connaissant que son cabinet

---

(1) V. le manuscrit publié par Griselle « *Silhouettes jansénistes* », *in Rev. d'hist. lit. de la France*, année 1910, p. 140. — (2) Fontaine, t. I, p. 140. — (3) Lancelot, t. I, p. 9. — (4) *Ibid.* — (5) Entretien avec Le Maître (Fontaine, t. I, p. 179). Cf. *L. C.*, t. I, p. 40 : « Il n'y a peut-être personne qui ait eu un plus grand désir de savoir les vérités de la théologie que moi, dès mon premier âge, ni qui ait écrit de ses mains plus de livres de philosophie et de théologie. » — (6) Lancelot, t. I, p. 102 note). — (7) V. à ce sujet ce que raconte Rapin des études entreprises par Duvergier pour le service de l'Evêque de Poitiers (Rapin, *Hist. du Jansénisme*, p. 6).

et l'Église (8). C'est par là, nous dit Besoigne, qu'il fit « cet amas prodigieux de matériaux sur tous les points de la Religion, par une étude profonde de toute la tradition et par la lecture de tous les Pères, de tous les Conciles, de tout ce qu'il y avait de théologiens, de nom et de mérite » (9).

D'un autre côté, Arnauld nous cite deux faits significatifs : le premier est qu'après avoir, à vingt-quatre ans, répondu à Louvain de toute la théologie scolastique aux applaudissements de Juste Lipse (10) et de toute la Faculté, il fut sur le point, un peu plus tard, « de faire une dispute publique dans les Augustins de Paris, où il voulait proposer pour thèse toute la *Somme* de saint Thomas » (11). Le second est que, plusieurs années avant son emprisonnement, Saint-Cyran « porta parole à une Communauté de lui faire avoir la Chaire de théologie d'une célèbre Université de France, pour y lire le Maître des Sentences ou le texte de saint Thomas : s'étant obligé en même temps de donner des éclaircissements et des notes sur celui de ces auteurs que l'on choisirait, pour en rendre l'intelligence plus facile aux auditeurs. Et... il proposait de faire passer ceux qui seraient instruits en cette science à une autre leçon théologique de toutes les œuvres de la grâce de saint Augustin, recueillies en trois volumes, qu'il promettait de donner tous interprétés et éclaircis, tant par des annotations marginales que par des gloses interlinéaires, pour le soulagement de ceux qui, s'étant bien exercés dans la lecture du Maître des Sentences ou de saint Thomas, se seraient rendus capables de cette seconde leçon, plus difficile que la première » (12).

Voilà qui suppose une culture théologique singulièrement vaste et singulièrement sûre d'elle-même. De cette culture, du reste, la seule *Somme des Erreurs et Faussetés du P. Garasse* suffirait à donner la preuve, par la prodigieuse quantité de citations et des Pères, et des Scolastiques, et même des Philo-

---

8. V. Besoigne, t. III, p. 351. — 9. *Id. Ibid.* — 10. V. l'attestation de Juste Lipse *in* Besoigne, t. III, p. 333-34. — 11. *Apol. pour Saint-Cyran*, t. XXIX, p. 296. Arnauld ajoute : « Ce que ceux qui l'ont connu croient qu'il eût fait sans peine, dans la vigueur d'esprit où il était alors, et l'étude très exacte qu'il avait faite de cette science ; il n'y eut que quelques rencontres particulières qui l'empêchèrent d'exécuter cette résolution, à laquelle il était déjà tout préparé. » *Ibid.* — 12. *Id. Ibid.*, p. 290-291.

sophes Payens, qui y sont contenues (13). Ajoutez à cela que des Théologiens consommés tels que Jansénius et Arnauld, se sont toujours fait une loi de consulter Saint-Cyran, même sur des points de pure érudition, et l'ont tenu (ce qu'on n'eut garde de faire à l'égard de Singlin dans la suite) pour une autorité presque indiscutée.

Il était donc fort savant. Mais en même temps, tout dans ses jugements, dans ses conseils, dans sa façon de conduire les hommes paraît à l'opposé du caractère savant. Barcos, ainsi que Lancelot, le constatent comme une chose notoire. « Tous ceux qui ont fréquenté l'abbé de Saint-Cyran, savent combien il était retenu à parler des matières de science. Il semblait souvent qu'il ne fût pas homme d'étude, et qu'il n'aimât pas les Livres. Ses entretiens ne respiraient que le service de Dieu et l'édification du prochain. Il avait un éloignement merveilleux de toute curiosité, et des contestations qui se mêlent aisément dans les conversations des gens de lettres (14). » Lemaistre fait la même remarque. Il ajoute que beaucoup des amis de Saint-Cyran regrettent cette réserve : « ils se plaignent souvent à lui-même de ce qu'il les entretient peu des grandes vérités du Christianisme (15) ». En effet, à se reporter, soit à ses entretiens tels qu'il nous ont été conservés, soit à sa correspondance, on y trouve force sentences, et conseils de piété, exhortations à la prière, à la mortification, surtout à l'aumône;

---

(13) Le titre exact est : *Somme des Fautes et Faussetés capitales contenues en la Somme théologique du P. François Garasse, de la Compagnie de Jésus, qui contient un nombre innombrable de fautes et faussetés qu'il a commises en alléguant les saints Pères et autres auteurs séculiers.* (Paris, 1626, 1 vol. in-4°). Dans ces deux volumes, Saint-Cyran fait un véritable étalage d'érudition, et d'érudition pointilleuse, à propos de saint Augustin, de saint Basile, d'Origène, de saint Épiphane, de saint Ambroise, de saint Thomas, de saint Isidore, de Théodoret, de saint Pacian, de saint Hippolyte, d'Eusèbe de Césarée, etc.; comme aussi de Porphyre, de Sénèque, de Philon, et particulièrement d'Aristote (t. II, p. 230-316); comme enfin, parmi les modernes, de Charron, qu'il défend contre les attaques de Garasse (t. II, p. 321-469). Même étalage de savoir indigeste dans les deux premiers ouvrages de Saint-Cyran, la *Question royale* et l'*Apologie*. Voir à ce sujet les remarques de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 276 et suiv.

(14) Barcos, *Défense de M. Vincent*, p. 46. Cf. Lancelot, t. I, p. 9-12. — (15) *Apol. pour Saint-Cyran*, IVe partie (*Œuvr.* d'Arnauld, t. XXIX, p. 361). La Mère Angélique témoigne de même que Saint-Cyran ne lui a jamais parlé des questions de la Prédestination et de la Grâce (*Mém. d'Utrecht*, t. I, p. 480-481, etc...).

mais des théories, des réflexions proprement intellectuelles, on n'y en trouve presque point. Au contraire, on y trouve la condamnation des théories. Saint-Cyran ne manque pas une occasion de s'élever contre les sciences humaines, qui, suivant le mot de saint Grégoire de Nazianze « sont entrées dans l'Eglise comme les mouches dans l'Egypte, pour y faire une plaie (16) ». Il déclare, à propos des enfants, que, généralement parlant, la science nuit plus à la jeunesse qu'elle ne lui sert, et que sur cent enfants, il n'y en a pas quelquefois un seul qu'il conviendrait de faire étudier (17). Mais bien mieux, ce ne sont pas seulement les sciences humaines dont il se défie, c'est la science divine même. Il « redoute, » en ce domaine, « l'accroissement des lumières et des vérités », et il reprend chez ses pénitents le trop fort désir « de savoir les grandes vérités chrétiennes (18) ». Il n'hésite pas à combattre le trop grand cas qu'on fait de la qualité de *docteur* (19). Après tout, tant de théologie n'est pas nécessaire ; « il ne faut que savoir le Symbole et les Commandements de Dieu, et faire des bonnes œuvres de charité et de pénitence pour devenir grand Saint ». Le Ciel sera le lieu des grandes connaissances ; ici c'est « le lieu des bonnes œuvres et des souffrances » (20). Visons donc, non à « multiplier les connaissances », mais à « multiplier les bonnes œuvres (21) ».

Comment se concilient, dans un même homme, des dispositions si contraires ?

C'est peut-être qu'elles répondent respectivement à des moments distincts de sa vie, l'une convenant au premier Saint-Cyran, au Saint-Cyran encore mal pénétré du véritable sens chrétien, et l'autre au Saint-Cyran définitif, au Saint-Cyran *converti*.

Oui, converti. On a un peu trop pris l'habitude — et dans leur ferveur candide, ses biographes, ou plutôt ses hagiographes jansénistes, n'ont pas peu contribué à susciter cette illusion — de représenter Duvergier de Hauranne comme un personnage tout d'une pièce, apparu dès le premier jour sous le rude aspect d'un apôtre et d'un « Conquérant spiri

(16) LANCELOT, II, p. 195. — (17) LANCELOT, II, p. 195. — (18) *O. C.*, t. I, p. 14-15. — (19) *L. C.*, t. I, p. 170. — (20) *O. C.*, t. I, p. 14-15. Cf. *L. C.*, t. II, p. 601 : « Ce n'est pas ici le temps de savoir, mais de faire ». — (21) *O. C.*, t. I, p. 15.

tuck, ferme comme un rocher au milieu des fluctuations du monde. Il y a lieu d'en rabattre. Et, — laissant de côté pour le moment certaines variations et certains fléchissements, sur lesquels nous reviendrons bientôt, — on est bien obligé d'avouer par exemple, que les Lettres de Juste Lipse nous donnent du caractère de Duvergier une idée malaisément conciliable avec celle qui ressort des panégyriques de la Mère Angélique ou de Lancelot. Si aucun de ces témoignages n'est mensonger, — comme tout le monde, je pense, l'accordera, — il faut bien qu'à la manière de Socrate (avec qui il a, sur quelques points, tant de rapport), Saint-Cyran soit parvenu à étouffer ou à corriger beaucoup de tendances qui se manifestaient en lui durant sa jeunesse. Aussi bien, qu'il ait eu à se réformer, et dans une certaine mesure à rompre avec son passé, Saint-Cyran lui-même, dans plusieurs lettres ou entretiens de son dernier âge, l'a clairement laissé entendre (22). A mainte reprise, il témoigne le regret d'avoir perdu ses années d'adolescence en « curiosités » et « contestations » stériles (23). Il avoue à Arnauld qu'il n'a pas eu, étant jeune, « la même connaissance de la prêtrise qu'il a maintenant, et que, s'il l'avait eue, il eût conduit sa vie d'autre sorte (24). Il déclare qu'il a eu besoin d'être « purifié », que naguère « il n'était pas assez pur pour écrire les ouvrages qu'il projetait (25) ». Enfin il parle des événements qui lui sont « un témoignage de sa réconciliation avec Dieu (26). C'est donc bien qu'il estime avoir changé, et il est bon d'observer que le peu qu'il nous dit de ce changement a rapport à sa manière d'entendre et d'apprécier la science. Après avoir cultivé la science avec trop de zèle, il finit par s'en déclarer « dégoûté » (27).

Quant à décrire et expliquer cette transformation, nous en sommes réduits aux hypothèses. Il ne s'agit apparemment point d'une conversion brusque, mais d'une évolution lente, qui a peut-être commencé dès le séjour de Bayonne qui sûre-

---

(22) V. *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. I, p. 179-180). — (23) V. BARCOS, *Défense de M. Vincent*, p. 46. — (24) *L. C.*, t. I, p. 441-442. — (25) *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, I, p. 173). — (26) *Ibid.*, p. 179.

(27) *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. I, p. 179-180). Cf. *L. C*, t. I, p. 40-41. V. notamment ce passage : « Je ne puis vous dire en quel égarement je me suis trouvé, lorsque après une défense publique de toute la théologie, on voulait me persuader que j'étais habile homme etc...

ment n'était pas achevée, en 1626, au temps de la Réfutation de Garasse, ni même, quatre ans plus tard, au temps des polémiques contre les Jésuites d'Angleterre (28). Il est bien vraisemblable, d'autre part, que la principale cause d'une telle évolution a été le progrès intérieur d'une pensée qui a fini par rencontrer sa voie, et, comme eût dit notre auteur, se rendre à l'appel de Dieu. Que si pourtant on veut s'enquérir en outre des causes ou des occasions extérieures, il semble qu'on ne puisse négliger l'influence de Port-Royal, d'abord, puis l'emprisonnement de Vincennes.

Port-Royal, que certains tendent à considérer (je parle du « spirituel ») comme une création de Saint-Cyran, existait avant lui, vivait, plusieurs années avant d'avoir reçu ses instructions, d'une inspiration religieuse et ascétique déjà toute Augustinienne (29); et ce n'est pas de Saint-Cyran, c'est de directeurs antérieurs à lui, entre autres le P. de Condren, le P. de Suffren et saint François de Sales, que la Mère Angélique et ses religieuses avaient reçu le premier élan vers cette perfection monastique à laquelle elles ne devaient plus cesser de tendre (30). Il est seulement permis de penser que la piété pratiquée dans ce couvent se trouvait singulièrement répondre à l'idéal que, depuis longtemps, Saint-Cyran avait tiré de ses lectures. En fait, dès que, par Arnauld d'Andilly, il a occasion de connaître la Mère Angélique (1621), il est frappé d'admi-

---

28) Je dis cela parce qu'il suffit d'ouvrir le *Petrus Aurelius*, pour voir que l'auteur est loin d'avoir renoncé aux « recherches curieuses » d'érudition.

29) On peut apporter pour preuve la *Prière* de la Mère Angélique, composée en 1632 (V. le texte dans les *Mémoires* de Guilbert, t. II, p. 468), et surtout le premier *Chapelet du Saint-Sacrement*, composé en 1627 par la Mère Geneviève Le Tardif (la Mère Agnès y a eu aussi quelque part). Ces deux ouvrages, principalement le second, sont remplis de formules augustiniennes, qui s'expliquent par le rôle que jouèrent dans le premier Port-Royal des Augustiniens déclarés tels que le P. de Condren et ses confrères de l'Oratoire, et Octave de Bellegarde, ami de Zamet. (V. à ce sujet *Mém.* de Guilbert, t. II, p. 390 et 397.) Nous reviendrons longuement sur ce point en étudiant l'influence de Port-Royal sur la formation théologique d'Arnauld.

30) Rappelons que c'est seulement en 1636, — quoi que prétende Rapin, inexact ici comme ailleurs (V. *Hist. du Jansénisme*, p. 124), — que Saint-Cyran prit la *direction* de Port Royal, et qu'il n'eut de communication habituelle avec les Religieuses qu'après 1634 (affaire du *Chapelet Secret* de la Mère Agnès) et surtout après 1635 (date de son introduction à l'*Institut du Saint Sacrement* par Zamet).

ration par les vertus de l'abbesse, par son austérité, et surtout par son désintéressement où revit, lui semble-t-il, — encore que la Mère Angélique n'en ait point de connaissance, — l'esprit présentement si délaissé de la primitive Église (31). Si, prié, vers le même temps, de prêcher à Port-Royal, il y donna de ses lumières « une idée sublime », on peut croire que lui-même n'a pas dû voir de près un monastère si « réformé » sans en être édifié profondément. De ce moment, il ne cesse pas de porter intérêt à Port-Royal, tout en n'ayant que peu de communication avec les religieuses et avec la Mère Angélique (32). Et quand une circonstance « extraordinaire », à savoir « la tempête du Chapelet Secret », et l'initiative de Zamet, l'introduit, d'abord à l'Institut du Sacrement, puis à Port-Royal, comme directeur en titre, il est certain qu'après un peu d'hésitation, — c'était assez sa manière, — il accepta la charge avec joie.

C'est cette charge nouvelle qui paraît avoir donné à la pensée de Saint-Cyran son orientation définitive. La meilleure façon d'apprendre, c'est d'enseigner, dit saint François de Salles. En « renouvelant » Port-Royal, Saint-Cyran s'est à beaucoup d'égard, renouvelé lui-même,

Jusqu'alors, l'activité de Saint-Cyran a eu quelque chose d'instable et de mal défini. Depuis de longues années, — après son séjour de Bayonne, avec Jansénius, et à Poitiers, — il a vécu constamment à Paris, sauf quelques voyages, étudiant, écrivant et polémiquant. Ses biographes disent qu'il y a vécu dans la retraite. Mais ils ajoutent « que cette grande retraite n'empêcha point qu'il ne fût bientôt fort connu et conséquem-

---

31) V. la lettre de Saint-Cyran à la Mere Angélique pour la féliciter de son acte de charité à l'égard des religieuses de Maubuisson (Lett. du 4 juillet 1623), *in* LANCELOT, t. I, p. 344 et suiv. ; cf. *Mém. d'Utrecht*, t. I, p. 211-216.

(32) Il leur faisait quelquefois des visites depuis que le monastère avait été transféré à Paris (en 1626). Mais ces visites, au dire de Hermant, n'étaient point fréquentes, et n'établirent aucune liaison étroite entre l'abbé et les religieuses. En ce qui concerne, au moins, la Mère Agnès, elle a témoigné formellement qu'elle a composé le *Chapelet Secret* (qui est de 1627), « plus de quatre ans avant que je connusse feu M. l'abbé de Saint-Cyran, sinon de réputation, et pour l'avoir vu une seule fois à notre monastère des Champs ». (Lett. de la Mère Agnès, t. I, p, 226.) Il est juste de rappeler que la Mère Agnès avait été envoyée à l'abbaye du Tard en 1629.

ment très estimé » (33) de toutes sortes de personnes : prélats et hommes d'Église, tels que M. de la Rochepozay, évêque de Poitiers, et de M. de la Cochère, évêque d'Aire, Richelieu, le P. Joseph, le P. de Bérulle, M. Bourdoise, M. Vincent, M. Charpentier; hommes de cour ou parlementaires, tels que M. d'Andilly, M. de Chavigny, M. Molé, M. Bignon; littérateurs et « académiciens », tels que Balzac; et beaucoup d'autres encore. N'est-ce pas dire, suivant le mot de Lancelot, qu'il se « multipliait » (34)? A cette époque, il faut l'avouer, Saint-Cyran, avec toute la vertu et la piété qu'on voudra, n'est pas exempt d'ambition. Ambition religieuse assurément. De sa correspondance avec Jansénius et avec d'Andilly, il ressort que son rêve ne va, en somme, qu'au rétablissement du vrai Christianisme. Mais enfin, ce désir de répandre et faire triompher la vérité méconnue rappelle par plus d'un côté le zèle d'un Descartes pour la propagation de sa propre philosophie : il a quelque chose d'humain. D'autant que c'est bien par des moyens humains que Saint-Cyran tâche à le réaliser. Il se ménage des amitiés influentes; il cherche à se concilier, — tel est sans doute le sens d'ouvrages tout politiques comme l'*Admonitio ad Imperatorem* (35), — les bonnes grâces de Richelieu (36); il ne manque aucune occasion de ruiner le crédit des grands adversaires de son entreprise, les Jésuites; au contraire, il circonvient Bérulle et l'Oratoire, pour tâcher de s'en faire des auxiliaires (37). Dans tout cela, il y a, à coup sûr, ainsi que l'a noté Sainte-Beuve, des vues de *principauté*, encore que de principauté spirituelle; et il y a aussi comme un air, — qu'il faut se garder d'exagérer et qui tient en grande partie à cette manie du secret dont notre abbé n'a jamais su se défaire, — de cabale et de complot.

---

(33) Besoigne, t. III, p. 346 et suiv. — (34) V. sur le danger de « se multiplier », les remarques de Lancelot, d'après Saint-Cyran (Lancelot, t. II, p. 140). — (35) V. à ce sujet L, t. I, pancelot, 99-100, cf. Clémencet, *Hist. lit. de P. R.* (imprimée), t. I, p. 366. — (36) V. à ce sujet quelques justes remarques de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 313-314. Encore est-il bon d'observer, pour atténuer ce que je dis là à propos de la Réfutation de la Garasse, que si l'*Épître dédicataire* contient un éloge de Richelieu auquel le ministre fut particulièrement sensible, Saint-Cyran ne révéla point qu'il en fût l'auteur, et Richelieu n'en fut informé que par les perquisitions faites chez Saint-Cyran lors de l'emprisonnement.

37 V. les Lettres de Jansénius à Saint-Cyran (1622-1624), etc.

Mais voici que, ces projets concertés et ces visées encore trop terrestres, l'atmosphère de Port-Royal va, sinon les faire évanouir, au moins les épurer et comme les sublimer.

Avant de diriger Port-Royal, Saint-Cyran n'a donné que peu de lui-même au gouvernement des consciences. Il a conseillé d'Andilly et Mme Arnauld. Il s'est même occupé par intervalles de certaines communautés religieuses, entre autres — au cours des premières années de son séjour à Paris, — des Filles du Calvaire, auprès desquelles le P. Joseph, obligé de faire un voyage en Espagne, l'avait prié de le suppléer (38). Mais Lancelot a soin de nous dire « qu'il ne s'y était point attaché » (39). Et, au total, ce genre de soins n'a pas tenu grande place dans sa vie. Les religieuses de Port-Royal semblent s'en être parfaitement rendu compte, aux premières instructions qu'elles reçurent de lui : un théologien « très savant » plutôt que « spirituel » et « saint », un prédicateur qui parle « avec une élévation d'esprit admirable », « des matières générales de dévotion », mais qui, en raison même de sa « sublimité », « ne semble avoir rien de propre à se rabaisser dans la conduite particulière des âmes » : voilà l'impression que Saint-Cyran avait faite aux religieuses en 1625, et au cours des rares visites qui suivirent (40). Je crois que cette impression, dont elles devaient rougir plus tard, n'était pas fausse et que celui qu'elles s'accusent, dans leurs relations, d'avoir méconnu, a simplement changé entre temps. Il a changé parce que, dans le gouvernement de ce monastère de filles, a été enfin offert, à ce tempérament à la fois méditatif et débordant d'énergie active, l'emploi qui lui convenait. Tout s'unit cette fois pour l'intéresser, pour le passionner.

---

(38) LANCELOT, t. II, p. 273-274. HERMANT, t. I, p. 83, et RACINE, *Abrégé de l'Hist. de P. R.*, p. 23 (*éd.* Gazier). Arnauld d'Andilly déclare à ce sujet que Saint-Cyran répugnait à accepter cette charge, parce que sa vie, jusqu'alors, avait été toute « d'étude et de retraite ». V. n° 2481 de la *Bibl. Mazarine*. — (39) LANCELOT, *ibid.* Par ailleurs, il est remarquable qu'en 1622, l'occasion s'étant présentée pour Saint-Cyran de se charger de la direction d'un monastère de femmes, Jansénius l'en dissuade, en lui remontrant qu'il est à craindre que cela ne lui fasse perdre du temps et ne le détourne de son travail, tant Saint-Cyran lui paraît encore, à ce moment, voué à une tâche purement intellectuelle. (V. les Lettres de Jansénius de février 1622; cf. LANCELOT, t. II, p. 277-278.)

(40) Ce sont les expressions dont se sert la Mère Angélique (*Mém. d'Utrecht*, t. I, p. 339 et p. 210).

D'abord l'exceptionnelle qualité intellectuelle et morale des personnes à qui il a affaire : dans quel couvent, par exemple, trouverait-on une réunion de religieuses comparables à la Mère Angélique, à la Mère Agnès, à la Mère Le Tardif, sans parler de celles qui devaient venir par la suite? Puis les résistances mêmes (par exemple celle de la sœur Marie-Claire) qu'il doit vaincre et qui ne font, par les efforts qu'elles exigent de lui, que le piquer au jeu et l'engager davantage. Joignez à cela que, dans cette terre bénie de Port-Royal, les premières semences jetées portent des fruits merveilleux. Non seulement les Religieuses renouvelées font revivre avec une régularité exacte les plus difficiles vertus chrétiennes. Mais très vite autour de ce monastère, dont l'influence sanctifiante se répand et dans les familles des religieuses, et dans toute la France, surgit une floraison d' « ermites » : M. Le Maître (1637), M. Singlin, M. de Séricourt, M. de Saci, Lancelot, et bien d'autres, à qui s'unissent, de plus ou moins près, et chacun dans son ordre de piété, quantité de personnes du monde, nobles ou parlementaires, sur qui le souffle de Port-Royal a passé (41). Quelle tâche plus consolante et plus captivante que de prendre soin de tels hommes et de telles filles (42) ? Désormais la voie de Saint-Cyran est trouvée, sa destinée est fixée, c'est la Direction. Toutes ses plus essentielles qualités le disposaient à ce rôle (43). Il s'avise maintenant que ce rôle est le plus noble et le plus utile de tous. Les vastes desseins, les combinaisons d'allure politique, les intrigues, par lesquelles on croit assurer le succès plus ou moins extérieur d'un parti ou d'une doctrine, tout cela paraît mesquin au prix de l'action personnelle, — comme celle du bon Pasteur ramenant sur ses épaules la brebis égarée, — qui s'exerce d'âme à âme, et par laquelle sont engendrées les âmes à la vie spirituelle. La devise de Saint-Cyran sera dorénavant celle de ce roi parlant

---

(41) C'est à ces personnes que sont adressées les Lettres de Saint-Cyran publiées en 1645. — (42) V. Sur la « consolation extraordinaire » que Saint-Cyran tire de là, LANCELOT, t. I, p. 35. On sait, par ailleurs, l'admiration que Saint-Cyran professe pour d'Andilly. V. *L. C.*, t. II, p. 507-508. — (43) V. à ce sujet l'avertissement des *Lettres chrét. et spirit*, de 1744, p. v, ; cf. *Œuv.* d'Arnauld, *Préf. hist. et crit.* du t. XXIX, p. x. et Sainte Beuve. Rapin exprime, à sa manière, la même opinion (*Hist. du Jansénisme*, p. 260, p. 264, etc.).

à Abraham dans l'Ecriture : « Donnez-moi les âmes, je vous tiens quitte de tout le reste (44). »

Les âmes, il les a de plus en plus. Et il a des âmes d'élite. Dans le rapport étroit et constant qu'il entretient avec elles, dans la connaissance que la confession lui donne de leurs élans et de leurs besoins, il semble que, — telles les hypothèses au contact de l'expérience, — beaucoup des conceptions qu'il avait pu lire dans les Pères, voire exprimer lui-même, sans en pénétrer toute la vérité, vont prendre une signification et une importance nouvelles.

Solitaires et religieuses le vénèrent comme un oracle. Mais lui, de son côté, penché sur ces « merveilles » surnaturelles (45), y trouve de continuels motifs d'admiration. Et qu'admire-t-il dans les plus hautes d'entre ces âmes ? Précisément ce qui lui manque à lui-même : la *simplicité*, dont Lancelot nous dit qu'il faisait tant de cas (46), mais qui ne se montre guère dans ses premières lettres à d'Andilly ou dans ses ouvrages de début, voire dans la *Réfutation de Garasse*, une piété solide, nullement superstitieuse, et néanmoins parfaitement étrangère à toute préoccupation du siècle comme à toute curiosité. Ces religieuses à ce point mortifiées, ardentes d'amour divin, remplies du pur esprit du Christianisme, elles ne savent rien des arcanes de la théologie (47). Et leur confesseur sent « une secrète jalousie contre ces femmes qui sont si vertueuses et si saintes dans leur ignorance » (48). Il n'envie pas moins « l'humilité » des solitaires (49), les uns, comme Lancelot, encore tout brillants de cette naïveté que donne une innocence jamais entamée, les autres, comme Le Maître, versés dans l'étude et dans les belles lettres, mais ayant résolument sacrifié tous leurs dons et tout leur savoir afin de mourir au monde et de vivre pour Dieu

---

(44) *O. C.*, t. III, p. 113.

(45) LANCELOT, t. I, p. 35. — (46) *Ibid.*, t. II, p. 351 et suiv. Cf. *Maximes inédites*, in *P. R. 31*, p. 341. — (47) Sur l'ignorance où sont demeurées les religieuses de Port-Royal (au moins avant 1638), touchant les matières de la Prédestination et de la Grâce. V. la *Relation de la Mère Angélique* in *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 480-481. Il est difficile pourtant de ne pas faire quelques exceptions, ne fût-ce que pour la Mère Agnès, que Saint-Cyran lui-même appelait « la Théologienne », et dont les lettres révèlent une connaissance assez avancée des questions de la grâce et de la doctrine de saint Augustin.

(48) *O. C.*, t. III, p. 346 et p. 374. — (49) FONTAINE, t. I, p. 199.

seul. Il constate combien un Singlin, modeste catéchiste de la troupe de M. Vincent, dépourvu de talent et d'éloquence, sait pourtant, lorsqu'il prêche, toucher ses auditeurs. Il vérifie enfin ce qu'il a appris de l'Evangile, qu'on peut être un excellent chrétien, avec une instruction des moins relevées.

La science n'est donc pas tout. Bien au contraire, il faut dire que « la science séparée de Dieu n'est rien » (50) et que souvent même elle peut être un danger et un obstacle à la sainteté, par la tentation qu'elle fait naître chez le savant de se complaire dans son propre savoir et de s'en faire une idole (51). La science *enfle*, comme dit l'apôtre, et spécialement celle qui mérite principalement le nom, la science des vérités divines (52). Quand on s'adonne à ces recherches par le seul désir de connaître, c'est-à-dire par cette curiosité que l'Écriture condamne justement comme une forme de la concupiscence, plus on s'y avance, et plus on s'éloigne de Dieu (53). « Il n'y a rien de si dangereux que de savoir (54). »

Faut-il donc renoncer à la science ? Non, certes. Il n'y a point de vertu sans lumière. Saint-Cyran ne peut oublier que dans l'Église de son temps on ne compte que trop d'ecclésiastiques de mérite qui, avec tout leur zèle, s'égarent et font s'égarer les personnes commises à leur conduite, faute de connaître les vrais principes de la piété (55). N'oublions pas ces paroles des *Proverbes* (XVI, 25) : *Est via quæ videtur homini recta, et novissima ejus ducunt ad mortem.* « Avant que de rien entreprendre », il faut « se faire bien instruire de la vérité, et autrement on ne fera rien » : parce que « comme la charité nous mène à Dieu, c'est aussi la vérité qui nous doit mener à la charité » (56). Autre est la condition du simple fidèle, autre celle du Pasteur qui le doit diriger. Si les religieuses de Port-Royal sont si solidement vertueuses, sans être savantes, c'est que, par saint François de Sales et leurs premiers directeurs,

---

50) *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. I, p. 179), cf. *L. C.*, t. II, p. 601. — (51) *O. C.*, t. I, p. 249-250 et p. 255, cf. *L. C.*, p. 520. — (52) *Fragments inédits*, *P. R. 31*, p. 432. — (53) *L. C.*, t. II, p. 514-515. — (54) Lettre à Arnauld *in Œuv. d'Arnauld*, t. I p. 9-10. — (55) V. LANCELOT, t. II, p. 251, cf. *L. C.*, t. II, p. 517-518, cf. Lettre à Guillebert, *L. C.*, t. I, p. 37.

56) LANCELOT, t. I, p. 180, cf. *L. C.*, t. I, p. 241 et suiv. — (57) *L. C.*, t. II, p. 207 : « Je sais qu'il y en a (des âmes) qui sont dans la pratique de la charité sans avoir la connaissance de la vérité, et que ce sont celles qui marchent le plus sûrement. Mais un pasteur des âmes ne peut

elles ont été formées, quoique presque à leur insu, sur le vrai modèle de la perfection chrétienne; et c'est précisément pour ne pas les laisser déchoir de ce chemin de vérité que Saint-Cyran, voyant qu'elles n'avaient plus personne pour les instruire, a voulu se charger d'elles (58). Quant aux ecclésiastiques, s'il a plu à Dieu de « confondre les sages en leur montrant dans la personne de M. Bernard un prêtre parfaitement sain, en même temps que complètement ignorant (59), ce ne peut être qu'un cas exceptionnel (60). Le prêtre est fait pour conduire les fidèles. Et qui ne sait que, selon l'Évangile, « si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont tous deux dans le précipice » (61)? En règle générale, la science n'est pas moins indispensable à un prêtre que l'innocence (62).

C'est dire que le prix de la science est grand, pourvu qu'elle ne marche pas sans la vertu, comme il n'est que trop fréquemment arrivé dans ces derniers siècles, ou plutôt pourvu qu'elle mène à la vertu (63). Le prix de la science est grand en ce qu'elle nous apporte la vérité. Mais, précisément, il y a une certaine façon « curieuse » de cultiver la science, qui, « s'amusant » à la vérité, comme la vue s'amuse à la beauté des objets (64), finit par « étouffer » la vérité même (65) : « La passion de savoir qui s'attache à la science pour elle-même nuit plutôt qu'elle ne sert », non seulement « pour l'acquisition de la vraie vertu, mais même « pour la connaissance de la pure vérité » (66). Aussi, le chrétien digne de ce nom, de même qu'il est pauvre par l'esprit au milieu des richesses, possède-t-il la science comme s'il ne la possédait pas (67). Et il n'en use que pour nourrir non seulement sa conversation ou sa mémoire, mais ses actions (68), en « s'appliquant » toutes les vérités tant de la Foi que de la Raison (69). La théologie qui s'arrête à la seule connaissance n'est qu'une philosophie

---

prétendre de pouvoir bien conduire, et selon les règles de l'Evangile, s'il n'est autant dans la connaissance de la vérité que dans l'exercice de la charité. ».— (58) LANCELOT, t. II, p. 277.— (59) *O. C.*, t. III, p. 498-499. — (60) *Ibid.* — (61) Lettre à Guillebert, *L. C.*, t. I, p. 34; cf. p. 37. — (62) *O. C.*, t. III, p. 522. — (63) *O. C.*, t. III, p. 288-289.

(64) *O. C.*, t. I, p. 14-15; cf. *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. *I*, p. 181-183). — (65) *O. C.*, t. III, p. 346. — (66) *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. I, p. 179).

(67) *O. C.*, t. II, p. 254 et p. 544. — (68) *O. C.*, t. I, 239-242. — (69) *Ibid.*, t. I, p. 245

humaine (70). Toute connaissance, et spécialement la connaissance théologique, doit aboutir à l'amour de Dieu et aux bonnes œuvres dont l'amour est le principe (71). Et, par un remarquable retour, c'est la charité qui donnera accroissement à la connaissance elle-même (72). Ne voyons-nous pas que les lumières des Pères de l'Église ont été les fruits de leur piété (73) ? Pareillement, pendant près de douze cents ans, tous ceux qui ont été grands théologiens et grands docteurs dans l'Église ont été aussi de grands saints (74). Sachons-le donc : « Le moyen le plus court de reconnaître la Vérité de Dieu et de faire sa volonté... Ce que David avait dit en trois mots : *A mandatis tuis intellexi* : « J'ai acquis l'intelligence en suivant tes préceptes » (75).

La science qui sert au gouvernement des âmes (76), la « science des saints » (77), la « vraie sagesse » (78) est celle qui, d'une part, engendre la charité et, d'autre part, en procède (79). Ne serait-ce pas que cette science a son siège, non dans la seule faculté de connaître, mais dans les profondeurs intimes de l'âme où la charité a sa source, dans le foyer d'où rayonnent à la fois *chaleur* et *lumière* (80), et qu'on appelle le *cœur* (81) ?

---

(70) Lettres à Guillebert, *L. C.*, t. I, p. 135 ; cf. *L. C.*, t. II, p. 601 : « Sans la charité, l'éloquence et la science d'un Ange n'est rien ». — (71) *O. C.*, t. II. p. 478 ; cf., p. 467. — (72) *O. C.*, t. II, p. 441-442 ; cf. *O. C.*, t. III, p. 283. — (73) *Ibid.*, t. III, p. 288-289. La Vierge est « la figure de ceux qui sortent de la contemplation pour passer à l'action » : « Elle était comme l'enfant qui se pend au cou de sa mère et qui, sans la quitter, se baisse pour jouer avec ceux qui le caressent : *de collo pendens*... Ainsi l'on peut dire de la Vierge dans l'exercice de sa charité envers les hommes ce qui a été dit du Fils de Dieu, qu'il est descendu à nous sans quitter le sein du Père. » (*Consid.* 2, t. II, p. 290-291.

(74) *O. C.*, t. III, p. 283-285. Au contraire, Saint-Cyran a souvent remarqué que la Théologie scolastique ne compte que deux saints, saint Bonaventure et saint Thomas.

(75) *Consid.* 1, t. I, p. 393 ; cf. *Consid.* 2, t. II, p. 59. C'est à quoi répondent les considérations du *Liber Proœmialis* de l'*Augustinus*, sur la *Méthode de charité*. (V. notamment *Lib. Proœmial.*, cap. 7). — (76) Lettre à Guillebert *L. C.*, t. I, p. 171). — (77) *Id. Ibid.*, p. 34. C'est l'expression dont se sert la Mère Agnès dans une lettre à Arnauld qui est de 1634. *Lettres de la Mère Agnès*, I, p. 60-61). — (78) Lettre à Guillebert (*L. C.*, t. I, p. 41). — (79) V. le *Lib. Proœmial.* de l'*Augustinus*, cap. 7. — (80) *L. C.*, t. II, p. 669 ; cf. *Lib. Proœmial.*, cap. 21. — (81) Saint-Cyran définit fréquemment le *cœur* comme ce qu'il y a de plus profond en l'homme, « le premier vivant », « le principe de toutes les fonctions de la vie. » V. *Fragments inédits* (*P. R.* 31 p. 523, et *Le Cœur nouveau*. *O. C.*, t. IV, p. 77.

La science vraiment « bénite » (82) ne saurait entretenir la vie qu'à la condition de devenir vivante elle-même, à la condition de ne pas demeurer à l'état de spéculation purement intellectuelle, mais de pénétrer, d'imprégner la volonté (83), « de passer de la tête dans le cœur » (84), d'être enfin à ce point « ruminée » et incorporée à notre substance, que nous la *sentions* plutôt que nous ne la connaissons d'une manière distincte. Réduite à cet état de *sentiment* (85), la vérité devient pour nous indépendante et des livres et en quelque façon de la mémoire (86). Lors même qu'elle paraît nous échapper, ou que nous sommes impuissants à en rendre compte d'une manière distincte, elle se conserve en ce tréfonds de nous-mêmes où Dieu opère, suivant le mot de l'Apôtre, et d'où il saura bien la faire surgir quand besoin sera (87). C'est ainsi, en répandant leur cœur devant Dieu, avant de le répandre devant les hommes (88), en ne donnant que de leur abondance, suivant le précepte de saint Bernard (89), en se fiant à l'inspiration de Dieu plutôt qu'à l'étude, ou plutôt en faisant de leur étude même une prière (90), que les Pères les plus savants ont su mettre dans leurs ouvrages cette secrète vertu qui se communique à ceux qui les lisent (91). « Les grands saints et premiers Pères de l'Église n'ont parlé des Vérités que par un véritable *sentiment*... et c'est à quoi nous devons tendre (92). »

Qu'il y ait là mieux que de vaines formules, un événement capital a permis à Saint-Cyran d'en faire l'épreuve : son emprisonnement. En « cette double prison », déclare-t-il lui-même, — parlant précisément des dispositions nouvelles où il se trouve à l'égard de la science, — Dieu « lui a fait connaître

---

(82) V. ce que dit Saint-Cyran sur cette science (qu'il oppose à la vraie sagesse) « dans laquelle il n'y a pas de bénédiction. » (*L. C.*, t. II, p. 600). — (83) *O. C.*, t. II, p. 540. — (84) *O. C.*, t. I, p. 9-10. Sur le rôle « du cœur » pour « ruminer » et assimiler les vérités. V. *Lib. Proœmial.*, cap. 21 et cap. 4 et 8. — (85) *O. C.*, t. III, p. 288-289.— (86) Lancelot, t. I, p. 44. — (87) *Id. Ibid.*, p. 46. — (88) *Id. Ibid.* p. 44; cf. *Entretien avec Le Maître, in* Fontaine, I, p. 173.

(89) *Ibid.* — (90) *L. C.*, t. II, p. 542 ; cf. *Entretien avec Le Maître* (Fontaine, t. I, p. 181) et Lancelot, t. I, p. 44. — (91) *O. C.*, t. II, p. 419-420, et *Entretien avec Le Maître* (Fontaine, I, p. 172-173). — (92) *O. C.*, t. III, p. 288-289, cf. *L. C.*, t. II, p. 551.

et sentir ce qu'il n'aurait jamais pu s'imaginer avant que de l'avoir expérimenté lorsqu'il était à Vincennes » (93).

On se rappelle les faits.

Brusquement, un matin, par ordre de Richelieu, il est arrêté et jeté dans le « grand donjon », où, durant six mois, il reste sans communication, ou presque, avec personne, privé de lecture, privé de correspondance. Or, voici que dans son « abandonnement », une nouvelle lui parvient : la plupart de ses papiers sont saisis ; il devait s'y attendre ; mais, en outre, plusieurs de ses manuscrits les plus importants, qu'avaient oubliés les archers, Barcos, animé de plus de zèle que de bon sens à son ordinaire, et craignant de laisser exposer à des perquisitions nouvelles des écrits où la mauvaise foi des ennemis de son oncle pourrait bien chercher encore prétexte à des accusations d'hérésie, les a jetés au feu (94). — Ce moment marque pour Saint-Cyran la crise décisive. Au milieu de toutes les angoisses physiques et morales et de toutes les épreuves de conscience, dont il est, ainsi qu'il l'a raconté lui-même (95), accablé, le « brûlement » de ses papiers est le dernier coup (96). Il faut se souvenir que Saint-Cyran (il l'a déclaré aussi plusieurs fois) a peu de mémoire (97), et c'est pourquoi il a tant écrit de notes et d'extraits. Toute sa science est dans ces trente ou quarante volnmes in-folio dont la vue effrayait le Chancelier, et qui remplissaient « deux coffres extraordinairement grands » (98). Or, tous ces papiers sont saisis et brûlés. C'en est fait : « sa science est perdue » (99). Saint-Cyran reste d'abord comme étourdi sous le coup. Tout ce qu'il avait mis tant de peine et de temps à recueillir, durant plus de trente années (100) ; toute cette abondance de vérités et d'éclaircissements » (101), tout cela est dissipé. « C'était la plus grande perte qu'il eut jamais faite, et après celle-là il n'en devait plus

---

(93) *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. I, p. 178). — (94) V. LANCELOT, t. I, p. 70-71. — (95) V. *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, I, p. 179, cf. BESOIGNE, t. III, p. 387).

(96) Notons en passant que l'accablement et la douleur de Saint-Cyran à la nouvelle du « brûlement de ses papiers » est la meilleure preuve que ces papiers ne contenaient rien de compromettant pour lui ; autrement, il n'eût pu que se féliciter de la prudence de son neveu. — (97) V. p. ex. : t. II, p. 67. — (98) LANCELOT, t. I, p. 69. — (99) *O. C.* t. III, p. 401. — (100) *Ibid.* — (101) *L. C.* t. II, p. 670.

craindre d'autre » (102). Un instant abattu et désespéré, Saint-Cyran ne tarde pas à se reprendre. Il voit là une occasion de détruire en lui tout ce qui pouvait rester d'orgueil et d'attachement à la *libido sciendi*. Accepter l'épreuve, consentir un sacrifice, voilà le vrai moyen d'acquérir décidément l'humilité. Saint-Cyran a exprimé lui-même son état d'âme dans les *Considérations sur la Fête de saint Paul, premier Ermite* : « Si un homme a du bien, ou s'il a amassé par une étude sainte de plusieurs années des richesses de la parole divine, qui lui étaient infiniment plus chère que l'or, les perles et les diamants, et qu'il aimait comme venant du ciel, et lui ayant été données de la main de Dieu, et si cet homme consent que Dieu les détruise toutes par quelque événement inopiné, et qu'il demeure privé de tout ce qu'il possédait comme un trésor, en reconnaissance de la grâce que Dieu lui a faite, et qu'il lui conserve comme la principale, parmi ces ruines et ces *brûlements* de tant d'autres biens qu'il possédait, et qu'il n'aimait que pour l'amour de lui : ce sont d'excellentes préparations qui mènent un tel homme à une ruine volontaire de lui-même... » (103). Voilà le dernier degré de la purification (104). Voilà aussi le moyen par où Dieu a voulu l'amener à la notion distincte de cette science chrétienne à laquelle désormais il se tiendra (105).

Que se passe-t-il, en effet ? Après quelques mois, le prisonnier est transféré dans une autre partie du château, soumis à un régime plus clément, autorisé à écrire et à recevoir des visites. Il reprend auprès de beaucoup de ses amis l'œuvre de direction commencée ; il entreprend même d'en conduire certains qui, comme Arnauld, s'adressent à lui pour la première fois. De nouveau il est obligé d'instruire, de conseiller, d'éclairer. Et à cette intention il lui faut rédiger de sa prison des quantités de lettres (dont plusieurs sont de véritables volumes), et plusieurs petits traités. Or, pour les composer, il constate qu'il n'a nul besoin de cet amas de connaissances qu'il avait accumulées dans ses papiers enlevés ou détruits. Méditer sur les quelques livres de l'Ecriture ou de saint

(102) LANCELOT, t. I, p. 71. — (103) — *Consid.* 2, t. I., 78.
(104) *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. I, p. 78.) — (105) *Ibid.*

Augustin ou de la Vie des Saints (106), qui demeurent à sa disposition, et surtout s'abandonner aux pensées telles quelles que Dieu lui donne, cela lui suffit pour éclairer sa propre vie intérieur et celle de ses pénitents. Lui qui pleurait la perte de sa science, il s'aperçoit, son sacrifice fait, qu'en somme il n'a rien perdu. Parlant de tant de précieuses pensées anéanties avec les papiers de son oncle, Barcos disait, après coup, « que ces pensées n'était pas perdues, puisqu'elles s'en étaient retournées à Dieu de qui elles étaient sorties, et qu'aussi bien, quand on aurait voulu travailler à quelque écrit, on n'aurait pas regardé à ces papiers, parce que, s'étant nourri à loisir des vérités qu'ils contenaient, on aurait pu se contenter de tirer de sa plénitude ce que Dieu aurait voulu donner et renouveler en écrivant » (107). C'était là, remarque Lancelot, se conformer très parfaitement à l'esprit de Saint-Cyran (108). C'était même sans doute répéter ses propres paroles (109). Le fait est que le prisonnier de Vincennes, quand après deux ans on se décide à lui rendre ceux de ces papiers, — en plus grand nombre qu'il ne croyait, — qui avait échappé au feu, ne paraît pas s'en être servi. Il décline l'invitation du Cardinal de Richelieu qui proposait de lui fournir toutes les choses nécessaires pour la continuation de son grand livre de controverse contre les Protestants (110). Les seuls ouvrages auxquels il désire s'appliquer

---

(106) C'est sous forme de réflexion sur la *Vie des Saints* de Ribadeneira qu'ont été composées à Vincennes les *Considérations sur les Dimanches et Fêtes*, et les *Considérations sur les Fêtes de la Vierge et des Saints*. (Lancelot, t. II, p. 84). — (107) LANCELOT, t. I. p. 72-73. — (108) *Ibid.*, p. 71. — (109) V. à ce sujet *L.-C.* t.II p. 670. et *O. C.* t. III, p. 401. D'autre part, on lit dans les *Fragments* inédits : « Si on perd les plus excellents livres du monde, où on avait écrit de rares vérités, on ne perd rien parce que les vérités demeurent et se conservent dans le cœur. » (*P.R.31*, p. 129; cf. p. 429). Arnauld d'Andilly, dans son *Avant-Propos* à l'édition des Lettres, dit, expliquant comment Saint-Cyran a composé ces Lettres dans sa prison, en l'absence presque complète de livres : « Il ne parle que sur la foi de sa mémoire, ou plutôt il ne tire ses discours, comme J-C. dit dans l'Evangile, du trésor de son esprit et de cœur, qui avait comme tourné en sa propre substance toute la doctrine de l'antiquité sacrée.. »

(110) V. BESOIGNE, t. III, p. 395-366 et p. 391. On dit il est vrai qu'après sa sortie de prison, Saint-Cyran, pressé par Charpentier, songea un moment à se remettre à cet ouvrage (*Ibid.* p. 449-450). Mais en fait il ne paraît pas s'y être remis. Et du reste, on sait que c'est vers le même temps qu'il forma le projet d'abandonner toute étude et de se retirer dans son abbaye pour y mener une vie purement monastique.

sont des lettres de direction, ou bien des « élévations » du genre de son *Cœur nouveau*, ou de ses *Pensées sur le Sacerdoce*, ou bien encore ses *Considérations sur les Dimanches et sur les Fêtes de la Vierge et des Saints* — écrites pourrait-on dire « en marge » de la *Vie des Saints* de Ribadeneira (111); et il les compose, dit-il lui-même, en évitant « les trop grands discernements et réflexion », et même en laissant à « l'écart », autant qu'il peut, « toute sa science » : « Je me mets comme un vase devant Dieu, afin qu'il me donne les lumières et les chaleurs qu'il lui plaît, me gardant surtout de faire le moindre effort, ni de la tête ni du cœur » (112). Quant aux études d'érudition, quant à la science proprement dite, il ne s'en soucie plus (113). Non qu'il veuille détourner les autres d'apprendre (114). Mais pour lui (115), guéri enfin de cette « passion » (116), et de ses intempérances, il est de plus en plus décidé à renoncer à la science livresque, pour s'en tenir à cette « bibliothèque intérieure », qui est à l'abri des atteintes du dehors parce qu'elle est bâtie au fond du cœur de l'homme (117).

Qu'est ce à dire ?

Il est clair qu'une « bibliothèque intérieure » ne saurait être aussi bien fournie qu'nne bibliothèque matérielle. Ce qui peut aller au cœur, ce qui peut être *senti* par le cœur, ce ne sont pas apparemment ces subtilités dont s'embarrassent les Ecoles (118), ces ratiocinations à perte de vue sur des matières abstruses, souvent insolubles à l'homme, (comme celles qui

---

(111) C'est dans sa prison que Saint-Cyran se met à lire les œuvres des mystiques, sainte Thérèse, sainte Catherine de Gênes et saint François de Sales, œuvres mystiques que, nous assure Lancelot, « il n'avait pas lues auparavant » (LANCELOT, t. II, p. 85).

(112) *L.-C.*, t. II, p. 669-671. — (113) *Entretien avec Le Maître* (FONTAINE, t. I. p. 179). — (114) *Ibid.*, p. 186 et suiv.. — (115) *Ibid.*. — (116) *Ibid.*, p. 179.

(117) Lett. à Arnauld (*Œuvres* d'Arnauld, t. I, p. 9-10). Cf. sur l'infériorité de la science des livres par rapport à celle qui se conserve dans l'âme. V. *Fragments* inédits, *P. R 31*, p. 520-521. C'est la méthode de la mère Angélique. Voici le conseil qu'elle donne à une Religieuse qui avait l'habitude d'écrire les pensées qui lui venaient: «... Comme elle me demande si quelquefois, rencontrant quelque belle sentence, elle ne l'écrirait point, je lui dis que non; mais que, lorsqu'elle en aurait envie, elle se mît à genoux et priât Dieu de l'imprimer dans son cœur et de la lui faire pratiquer. » (Lettre inédite de la mère Angélique citée par PRUNEL, *Zamet*, p. 234, note 1). — 118) V. le *Lib. Proœm.* de l'*Auguslinus*, cap. 8.

concernent la nature des Anges (119), ou dont la solution, quelle qu'elle soit, n'intéresse pas notre conduite. Encore moins ces contentions par lesquelles une scolastique « pointilleuse » (120) s'efforce, à l'aide de la philosophie et de raisonment humains (121), de soumettre à des « discussions trop exacte » les dogmes et les cas de conscience (122). « La vérité s'éclaircit plus par des méditations secrètes que par des disputes importunes » (123). Et surtout il est inutile de chercher à éclaircir à l'excès les vérités que Dieu nous a confiées. La charité, principe et fin de la science, en est aussi la mesure. A ce creuset, la théologie s'épure de toutes ces superfluités qui ne sont pas propres à rendre l'âme meilleure. Elle ne garde que « le plus palpable et le moins abstrait d'elle-même » (124). Elle tend, par une sorte de concentration, à revenir à la *simplicité* de la Foi, laquelle, comme le dit saint Thomas, n'est pas *discursive* mais *intuitive* (125), et se borne à la « première vue » de ce que Dieu lui découvre (126). Une théologie *simple* (127), aussi voisine que possible de l'intuition, et aussi ennemie que possible des « discours étudiés », « familière » enfin, suivant le nom carastéristique qu'il a donné à l'un de ses derniers ouvrages, et par là même facile à retenir et à « digérer » (128) : Saint-Cyran (qui déplore d'avoir donné tant d'années de sa vie à des recherches vaines) n'en veut plus connaître d'autres (129)

---

(119) *Ibid.*, cap. 5; V. aussi cap. 5. — (120) *L.-C.*, t. I, p. 84. — (121) La Foi « hait les moindres raisonnements, non seulement les contentions, dans la théologie » (*L.-C.*, t. II, p. 600-601). — (122) *Consid.* 2, t. I, p. 199-200. — (123) *O.-C.*, t. III, p. 142. — (124) *Théo-logie familière*. Avis au lecteur, de l'édition de 1639. — (125) *Ibid.* ; V. aussi *L.-C.* t. II, p. 600-601 ; *O.-C.* t. I, p. 135., et *P.-A.* t. II, p. 8 et t. III, p. 560.

(126) Lett. Guillebert (*L.-C.* t. I, p. 3-4). (127) *Ibid.*, t. I., p. 84. cf. *Lib. Proœmial.*, cap. 6. — (128) V. l'Avis au lecteur de la *Théologie Familière*, éd. 1639. — (129) Nous verrons, par la suite, les conseils qu'il donne à Arnauld, et les efforts qu'il fait pour le « retirer du raisonnement et des disputes ».

III

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre l'attitude de Saint-Cyran touchant deux questions où elle pourrait tout d'abord sembler déconcertante.

La première est celle de l'*attrition*. On sait qu'elle fut la cause, ou le prétexte, de l'emprisonnement de Saint-Cyran. Celui-ci passait pour avoir inspiré, sinon écrit, le livre du P. Séguenot *de la Sainte Virginité*, livre qui avait excité un grand bruit parce qu'il combattait l'opinion des Jésuites (laquelle était aussi celle du Cardinal de Richelieu dans son Catéchisme), que l'*attrition*, c'est-à-dire le repentir fondé sur la seule crainte de l'enfer, suffit au pénitent, avec l'absolution du prêtre, pour obtenir la rémission de ses péchés. Il est à peu près certain que Saint-Cyran n'avait nulle part à ce livre (1), que même il y condamnait plusieurs choses (2), et que surtout il n'en trouvait pas la publication opportune (3). Mais il n'est pas moins certain que, sur le fond de la matière, il était d'accord avec Séguenot (4). Il jugeait l'attrition « une invention humaine, et le dernier relâchement du sacrement de pénitence » (5). Même, dans des lettres à ses amis, il s'indigne « qu'on ait pu mettre en question publique si l'attrition simple était suffisante » (6). Il veut qu'on « dise hardiment que la Contrition (c'est-à-dire l'Amour de Dieu) est nécessaire », non pas cette sorte de milieu que certains sont en train d'imaginer entre la Contrition et l'Attrition (7), mais la Contrition parfaite, c'est-à-dire le repentir fondé sur l'amour dominant de Dieu. Dès lors, on peut s'étonner que, dans plu-

---

(1) V. Lancelot, t. I., p. 78-79; Cf. *Interrogatoire*, *Recueil d'Utrecht*, p. 85-86. — (2) *Interrogatoire*, p. 87. — (3) *L. C.*, t. II, p. 594. — (4) V. *Ibid.* p. 594. — (5) *L. C.*, t. II, p. 697. — (6) *L. C.*, t. II, p. 465-466 et p. 672, 673. — (7) *L. C.*, t. II, p. 691-692. Cf. *Ibid.*, 672-673.

sieurs déclarations officielles relatives à l'attrition, Saint-Cyran ait fait si complètement litière de ses convictions les plus fondamentales. Ce n'est pas seulement dans son *Interrogatoire* par Lescot, — où Saint-Cyran déclare catégoriquement que « l'attrition suffit à l'absolution » (8), et qu'il «condamne ce que le P. Séguenot dit, que l'attrition avec l'absolution ne suffit pas pour obtenir la rémission des péchés » (9) : cet interrogatoire, dont Saint-Cyran lui-même disait qu'il « contenait en abrégé tout ce qu'il en voudrait dire mais, on le cache (10) », il se peut bien, comme le pensent Besoigne (11) et Clémencet (12), que le texte en ait été altéré, quoiqu'ici vraiment les ennemis de Saint-Cyran n'eussent guère dû être portés à modifier ses expressions dans un sens qui allait à le décharger du principal grief formulé contre lui. Mais, laissant de côté l'interrogatoire, reste la fameuse lettre à M. de Chavigny (14 mai 1640), sur quoi tous les historiens jansénistes ont exercé leur sagacité d'exégèse (13). Or cette lettre dit exactement les mêmes choses que l'*Interrogatoire*. Saint-Cyran y déclare à plusieurs reprises, et en mettant tous les points sur les i, « que les deux opinions sont probables, savoir l'une que la contrition est nécessaire, et l'autre que l'attrition est suffisante avec le sacrement » (p. 162); que « l'opinion de ceux qui croient que l'attrition suffit est probable », et qu'il est « si éloigné de condamner ceux qui tiennent pour l'attrition qu'il condamne ceux qui les condamnent » (14). Il faut avouer, avec Besoigne (15), « qu'on a quelque peine » d'entendre Saint-Cyran tenir ce langage, et toutes les interprétations embarrassées de ses amis (16) ne peuvent nous empêcher de croire (17), — du reste, la peine même que Saint-

---

(8) *Interrogatoire*, p. 89-90. — (9) *Ibid.*, p. 87. — (10) *L. C.*, t. II, p. 469. — (11) *Hist. de Port-Royal*, III, p. 405-406. — (12) *Hist. lit. de P. R.* (imprimée), t. I, p. 350. — (13) V. le texte dans LANCELOT, t. I, p. 161-164. — (14) *Ibid.*, p. 163.

(15) t. III, p. 430. — (16) V. BESOIGNE. *Ibid.*, p. 431 ; Cf. LANCELOT, t. I, p. 166, etc. — (17) Plusieurs pensent que Saint-Cyran entendait par *attrition* un repentir enfermant l'amour de Dieu, mais imparfait. (V. LANCELOT, t. I, p. 166-167 et p. 496). Il est bon, du reste, de se rappeler que les mots de *contrition* et d'*attrition* ont reçu jusqu'à neuf sens différents chez les théologiens du temps (V. *ibid.*, p. 502 ; cf. BESOIGNE, t. III, p. 430). — Mais, outre que cette interprétation ne cadre guère avec les textes, elle laisserait en tout cas subsister à l'encontre de Saint-Cyran le reproche d'avoir usé d'*équivoque* (V. ses lettres à M. d'Andilly, dans LANCELOT, t. I, p. 169-172).

Cyran en ressentit presque aussitôt après en est la preuve éloquente, — qu'il « n'avait point parlé ici aussi fortement qu'il aurait dû ». Cependant, de voir là une pure et simple marque de duplicité et de faiblesse, une manière de reniement de Saint Pierre, ce serait aussi lourdement s'égarer (18). On doit se rappeler que, dans plusieurs autres circonstances antérieures ou postérieures, Saint-Cyran a exprimé, en termes seulement un peu moins accommodants, des pensées très voisines de celles de la lettre à Chavigny. Lancelot le remarque, en citant le résumé écrit par l'abbé lui-même, en 1639, de sa conversation avec Lescot, et il constate que son maître n'a pas changé de sentiment (19). Un peu après, dans une conversation avec la duchesse d'Aiguillon, Saint-Cyran reprendra plusieurs des idées exprimées dans sa lettre. Lui-même n'a jamais pensé avoir trahi, à proprement parler, la Vérité. Il s'est « humilié » en atténuant un peu ses façons de parler ordinaires (20). Mais qu'il ait parlé contre sa pensée, ni lui ni ses amis ne l'ont jamais cru. Souvenons-nous que sa lettre à M. de Chavigny a été dressée par M. de Barcos (21). Souvenons-nous aussi que ses défenseurs les plus fidèles, tels qu'Arnauld, ont parlé de sa doctrine sur la contrition en termes presque équivalents à ceux de la fameuse lettre (22). Souvenons-nous, enfin, que la dite lettre lui a été inspirée par des amis qui étaient M. d'Andilly et le duc de Liancourt. Et ces amis lui représentaient qu'il n'avançait rien dans cette lettre qu'il ne leur eût déjà maintes fois fait entendre à eux-mêmes (23). Il faut donc admettre en dernière analyse que la lettre à Chavigny, — quelque part qu'on doive faire à la faiblesse d'un prisonnier pressé par tout le monde et en proie à une terrible crise morale, — n'est dans la pensée de Saint-Cyran ni en contradiction formelle, ni même sans lien, avec l'ensemble de ses

---

(18) Hermant, t. I, p. 121. — (19) Lancelot, t. I, p. 165-166; Hermant, t. I, p. 128. — (20) Hermant, t. I, p. 129. — (21) Lancelot, t. I, p. 161. — (22) Il est bon de noter que, comme nous le verrons en détail ailleurs, Arnauld, pour son propre compte, devait s'exprimer d'une façon beaucoup plus énergique. Réfutant Choiseul, il déclare qu'il aimerait mieux « qu'on lui coupe la main » que d'écrire que l'opinion de l'attrition peut être véritable (V. *Difficultés sur les Eclaircissements de M. de Choiseul*, t. XXVI, p. 99 et p. 186). *Apologie pour Saint-Cyran*, 2 part., V. t. XXIX, p. 231). — (23) V. Hermant, t. I, p. 121; Besoigne, t. III, p. 428.

idées (24). Et dès lors, comment faut-il l'entendre ? La clef de l'énigme est sans doute dans l'importance prépondérante attribuée par Saint-Cyran aux considérations pratiques. Saint Cyran, *théoriquement*, est contre la suffisance de l'attrition. Mais, *pratiquement*, il ne veut pas prendre parti. Pourquoi ? Pour deux raisons qu'il a lui-même très nettement indiquées :

Par souci de l'unité de l'Eglise (25), d'abord. L'Eglise (en l'espèce, le Concile de Trente) n'a pas tranché entre les deux opinions. L'une et l'autre sont soutenues par des Chrétiens considérables. Celle des attritionnaires est même aujourd'hui la plus commune (quoique évidemment la moins ancienne) (26). En l'attaquant de front, c'est donc à une partie notable de l'Eglise qu'on rompt en visière. Or, « la rupture de l'Unité de l'Eglise », le schisme, « est le plus grand péché d'un Chrétien » (27). C'est une pensée familière à Saint-Cyran « qu'il faut supporter, non seulement tous les plus grands désordres, mais la mort même, plutôt que de se séparer de l'Eglise, parce que cette séparation est le plus grand de tous les maux (28) ». « Il fait profession de lui demeurer toujours uni, » non seulement « dans une même foi, mais, dans une même charité » (29), « adhérent » à cette « Eglise catholique, apostolique et romaine... jusqu'aux moindres franges et filets de sa robe » (30). « Pour vivre chrétiennement, » il faut, pense-t-il, supporter « les opinions qu'on voit avoir vogue dans les Ecoles publiques de l'Eglise, quoiqu'on sache certainement qu'elles sont contraires à la tradition. Car tant

---

(24) V. ce que dit Saint-Cyran lui-même (L. C. t. II p. 537 : « Il est difficile en ce temps d'allier la vérité et la charité chrétienne, sans tomber dans d'apparentes contrariétés. »

(25) V. *Interrogatoire*, p. 112-113.

(26) V. L. C. t. II p. 592-593 ; 672-673 ; 691-692.

(27) *Pensées sur le sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 323). Je ne puis m'empêcher de croire qu'il faut aussi tenir compte de la publication de l'*Augustinus*, dans lequel plusieurs chapitres (les chapitres 13 à 27, et particulièrement 25 et 26, du livre V du t. III) sont consacrés à soutenir expressément la nécessité de la Contrition, et l'insuffisance de l'attrition fondée sur la seule crainte de l'Enfer. Saint-Cyran paraît avoir été fortement impressionné par « cette voix de son ami défunt, déclarant du Ciel par son Livre » ce que lui-même n'avait pas cru devoir dire publiquement. Et il se pourrait bien qu'il y eût vu un avertissement du Ciel, et comme une sorte de rappel à l'énergie. V. *L. C.*, t. II, p. 673 et p. 465-466. — (28) Fontaine, t. I, p. 143. — (29) Fontaine, t. I, p. 143. — (30) *Déclaration faite à Lescot*, in Lancelot, t. I, p. 151-152.

s'en faut qu'il se faille séparer pour cela, ni de l'Eglise, qui ne fait que les tolérer, ni de ceux-mêmes qui les soutiennent : il ne faut pas même combattre ces mauvais docteurs avec éclat » (31). Ce n'est qu'au cas où ces mauvais docteurs pousseraient leur faux zèle jusqu'à prétendre mettre au ban de l'Eglise les adeptes de la vraie doctrine, que ceux-ci, injustement attaqués, auraient le droit et le devoir de parler haut. *Tempus tacendi, tempus loquendi* (32). Mais s'il est d'un Chrétien de défendre sans ménagement l'orthodoxie dans les contentions (33), il est aussi d'un Chrétien d'éviter tout ce qui pourrait donner lieu aux contentions, et de ne vouloir « faire schisme aucun pour défendre la vérité qu'il a dans le cœur » (34). Et c'est pourquoi tant que les attritionnaires s'abstiendront de déclamer contre l'opinion traditionnelle, on s'abstiendra aussi de s'élever contre eux, au moins ouvertement (35). On ne refusera même pas de qualifier leur opinion de « probable » : ce qui signifiera seulement que, par une condescendance qui est précisément le fait de la charité, on leur accordera le bénéfice de la liberté que l'Eglise, en différent de rendre sa décision, a voulu laisser à ses enfants sur ce point. On ne condamnera pas les « attritionnaires » ; bien mieux on condamnera ceux qui les condamnent « parce qu'ils agissent contre l'unité de l'Eglise » (36).

Peut-être au fond, du reste, ce sacrifice fait à l'unité de l'Eglise n'est-il pas si lourd. A tout prendre, la querelle entre « attritionnaires » et « contritionnaires » n'est qu'une querelle spéculative. Ce qui importe, pratiquement, c'est de savoir ce qu'on doit faire en face d'un pénitent qui vient à confesse. Or, que la contrition, ou le repentir fondé sur l'amour de Dieu, soit indispensable en soi pour la rémission des péchés, il n'en reste pas moins, d'une part, que, repentir fondé sur l'amour ou repentir fondé sur la crainte, ce sont là des mouvements intérieurs et secrets dont l'intelligence d'autrui, et même celle du pénitent lui-même, ne peut juger : le discernement n'en est possible qu'à Dieu (37) ; d'autre part, il n'est pas immanquable,

(31) *Lettre à Guillebert*, (*L. C.*, t. I, p. 127). — (32) *L. C.*, t. II, p. 501. — (33) V. *L. C.*, t. II, p. 573 et 468. — (34) *L. C.*, t. II, p. 673-674. — (35) *Interrogatoire*, *Recueil d'Utrecht*, p. 112-113. — (36) *Lettre à Chavigny*, *in* Lancelot, t. I, p. 163. — (37) *Interrogatoire*, *Recueil d'Utrecht*, p. 67-68. (Cf. Hermant, t. I, p. 128, et *Lettre à Chavigny*, Lancelot, t. I, p. 162)

mais il peut arriver, qu'au Tribunal de la pénitence, le Pénitent « d'attrit » devienne « contrit » (38) : cela se fait par la vertu (qui n'est pas purement déclarative) (39) du Sacrement de pénitence (40), quoique à la vérité, de façon un peu extraordinaire (41). Bien mieux, on peut dire que, quand Dieu veut vraiment sauver une âme, il fait toujours suivre l'attrition de la contrition, comme il fait succéder à l'aurore le soleil levé (42) : dans l'ignorance où il est des desseins de Dieu, un Prêtre ne devrait pas hésiter à absoudre une personne qui, étant blessée à mort, n'aurait que la crainte de l'enfer, quelque persuadé qu'il fût que cette crainte seule ne suffirait pas à rendre l'absolution valable (43). S'il en est ainsi, même à l'égard de ceux qui sont en pleine santé, on aurait bien tort d'embarrasser les âmes dans ces discernements, qui ne les rendraient que plus scrupuleuses et non pas meilleures (44). Tout ce qu'on doit leur demander, c'est « qu'elles aient une douleur sincère d'avoir offensé Dieu, et un vrai désir de changer de vie » (45). Et cette douleur sincère, elle se reconnait à quoi? à ses fruits, à ses fruits extérieurs. Si une âme produit au dehors des actions de pénitence « constante et proportionnée à ses péchés », il peut juger par ces actions de vie que l'âme est vivante (46), il peut être sûr que le repentir est

---

(38) *Interrogatoire*, *Recueil d'Utrecht*, p. 89-90 et LANCELOT, t. I, p. 165, (résumé de la conversation avec Lescot). — (39) *Recueil d'Utrecht*, p. 68 et Lett., V. II, p. 699. — (40) *Ibid.*, p. 90, LANCELOT, t. I, p. 165. — (41) LANCELOT, t. I, p. 165. — (42) LANCELOT, t. I, p. 179-180. Cf. HERMANT, t. I, p. 111. V. aussi *Traité de la Grâce de Jésus-Christ*, *P. R.* 31, p. 538-539. — (43) *Conversation de Saint-Cyran avec la Duchesse d'Aiguillon*, in HERMANT, t. I, p. 128.

(44) ARNAULD, *Apologie pour Saint-Cyran*, 2e partie, t. XXIX, p. 231. V. aussi 4e partie, p. 376. (Bien entendu, c'est la doctrine de Saint-Cyran qu'Arnauld exprime là.) On peut voir encore le témoignage de la Mère Angélique : « Au reste, il (l'Abbé de Saint-Cyran) confesse comme un autre ; et, quand une personne se présente à lui avec sincérité et douleur de son péché, il l'absout sans s'enquérir si c'est attrition naturelle ou surnaturelle, ou contrition. Et on sait bien qu'il a écrit au R. P. Maignaud, qu'on dit être dans ces maximes, qu'il devait recevoir tous ceux qui se présentaient à lui sincèrement, et avec résolution de quitter leurs péchés, et les absoudre sur cela.. » *Mém. d'Utrecht* t. I p. 453. (Cf. L. C. t. II p. 469, p. 537; et BESOIGNE t. III p. 428. — (45) *Lettre à Chavigny*, LANCELOT, t. I, p. 162.

(46) V. *Entretien avec la Sœur Marie-Claire*, in *Mémoires d'Utrecht*, et *L. C.*, t. II, p. 677-679. Cf. *L. C.*, t. II, p. 573 : « Bien que les Pères n'aient point parlé de la contrition, mais des fruits de la pénitence, parce qu'elle n'est que de la connaissance de Dieu, au lieu que les fruits de

sérieux, il peut être assuré qu'il y a en elle « quelque étincelle du feu du ciel », et que, si la contrition parfaite n'est pas là encore, elle viendra. Voilà à quoi il faut s'arrêter. Le reste, à proprement parler, n'est que « matière d'école » (47), qui ne sert à rien pour la conduite de la vie, et qui par conséquent peut être laissé de côté sans inconvénient. — On saisit là à plein l'attitude qui est de plus en plus celle de Saint-Cyran : s'appliquer, en matière de théologie, à ce qui se traduit par quelque chose d'effectif, abandonner le reste *disputationibus eorum*,

C'est de la même façon qu'il a fini par considérer une autre question, beaucoup plus complexe que la première, et qui fait le fond des controverses dite du « Jansénisme », celle de la Prédestination et de la grâce.

Le *Jansénisme* de Saint-Cyran, ou plus exactement le rapport de sa pensée à celle de Jansénius, a donné lieu à des hypothèses contraires.

Pour certains, notamment pour nombre de jésuites du XVIIe siècle (48), Jansénius serait le disciple, et Saint-Cyran le maître. C'est celui-ci qui, à Bayonne ou plus tard, aurait inspiré au futur évêque d'Ypres les idées directrices de l'*Augustinus*.

D'autres (49), tout récemment, ont cru « étreindre une certitude imprévue et éblouissante », en relevant, dans les lettres de Jansénius (50), des phrases d'où il ressort que c'est lui seul qui, de retour à Louvain, aurait aperçu, — grâce aux suggestions de Janson et de Conrius, mais en dehors de toute influence de Duvergier de Hauranne, — les grandes lignes de la théologie augustinienne qu'il devait par la suite inculquer à son ami.

La trouvaille, si trouvaille il y a, n'est pas neuve. Sans

---

la pénitence sont de la connaissance de l'Eglise, et pour cette raison je n'ai parlé à qui que ce soit, durant ma liberté, de la contrition ; néanmoins, maintenant que cette vérité est tombée en contedtion, etc. » — 47) *Conversation avec M. de Chavigny*, in HERMANT, t. I, p. 113. Cf. LANCELOT, t. I, p, 165-166.

(48) C'est la thèse de Pinthereau dans son libelle *la Naissance du Jansénisme*. C'est aussi celle du P. Brisacier, du P. Hazard, etc. — (49) L'abbé Brémond, par exemple. — (50) V. les lettres de Jansénius à Saint-Cyran du 14 octobre 1620, édition du Vivier (Gerlacron), Cologne, 1702, p. 27, et du 5 avril 1621, p. 31-32.

parler de Sainte-Beuve et d'autres modernes, l'éditeur même des lettres, Gerberon, s'était, dès 1701, fondé sur les phrases en question pour fixer au mois d'octobre 1620 le moment où Jansénius « commence à goûter particulièrement ce saint docteur (saint Augustin) et à concevoir le dessein d'en expliquer les véritables sentiments » (51).

On a le droit de se demander si Gerberon, en cela comme en d'autres occasions, n'a pas forcé le sens des textes.

Arnauld, précisément à propos des lettres de Jansénius, rapporte un mot de Valère André, dans ses *Fastes académiques* assurant que Jansénius, durant son séjour à Bayonne où il était, comme on sait, l'hôte de Saint-Cyran, ne cessait de s'appliquer à la lecture des Saints Pères, et principalement de saint Augustin. Le même Arnauld « avoue sans peine » au P. Hazard que « ce fut apparemment lorsqu'ils étaient ensemble que fut pris le dessein que M. Jansénius a exécuté depuis, y ayant travaillé pendant plus de vingt ans, d'expliquer les sentiments de saint Augustin touchant la Grâce par saint Augustin même » (52). Barcos, Lancelot, Hermant, et tous les auteurs qui, au XVIIe siècle, ont été à même de recueillir la tradition de Port-Royal à l'endroit de Saint-Cyran, expriment un avis analogue (53).

Cet accord de Port-Royal et des jésuites, même sur un « point de fait », a de quoi donner à réfléchir. — Voici, semble-t-il, pour concilier des témoignages qu'on ne saurait évidemment négliger, avec le texte des lettres de Jansénius, ce qu'on peut conjecturer de plus plausible :

C'est Saint-Cyran, — et ceci n'est point une conjecture, —

---

(51) V. à ce sujet la note de Gerberon, *loc. cit.*, p. 191; et. p. 28; cf. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, p. 294, note 1. Pour tout ce qui suit, j'utilise, outre la correspondance publiée par Gerberon, un recueil de lettres inédites de Jansénius à Saint-Cyran, qui se trouve à la bibliothèque de la Société des Amis de Port-Royal. Ce recueil qui, d'après les indications qui y sont jointes, doit être le même que Clemencet dit avoir eu en sa possession (v. *Hist. lit. de P. R.*, imprimée, t. I, p. 36), comprend 22 lettres autographes, datées, les unes de 1623-1624 (c'est justement la période pour laquelle Gerberon signale une lacune dans la correspondance à lui connue de Jansénius. V. *Lettres de Jansénius à Saint-Cyran*, édition du Vivier, p. 156-157), les autres de 1634.

(52) VIe *Factum pour les neveux de Jansénius*, 1688 (*Œuvres* d'Arnauld, t. XXX, p. 544).

(53) V. notamment : LANCELOT, t. I, p. 102, note a ; cf. BESOIGNE, t. III, p. 345.

qui, s'étant lié à Paris avec Jansénius, a pris l'initiative de l'emmener avec lui « en sa maison auprès de Bayonne, pour lire ensemble tous les Pères » (54). Là, travaillant à raison de quinze heures par jour, ils lurent en effet tous les Pères, et rédigèrent même toute la doctrine des Pères par titres et matières, tant pour ce qui regarde les sacrements et la constitution de l'Eglise, que pour ce qui est des livres les plus difficiles de l'Ecriture (55). Et le résultat de ces lectures et de ces méditations fut qu'il apparut aux deux amis absolument nécessaire de répandre dans le monde chrétien la connaissance de cette « antiquité » que, depuis plusieurs siècles, la Scolastique avait fait négliger. Remettre en vigueur dans l'Eglise actuelle les maximes et l'esprit, sinon les pratiques, de l'Eglise primitive : telle est sans doute la « grande affaire », la « résolution généreuse », dont Jansénius entretient Saint-Cyran dès le début de leur correspondance, et dont ils avaient certainement formé le projet avant de se séparer (56).

Que, d'autre part, étudiant les Pères, ils aient été amenés à faire à saint Augustin une place à part, tant en raison de « la hauteur et profondeur » de son génie qu'en raison de l'autorité hors pair que l'Eglise lui a toujours attribuée, le fait était naturel, et presque inévitable ; on le pourrait tenir pour assuré, même si des gens aussi bien informés qu'Arnauld, Hermant et autres ne nous en étaient pas garants.

Aussi voyons-nous qu'à peine rentré à Louvain, « un an et demi ou deux » (57) avant ce qu'il appellera son « changement » et sa découverte (58), le premier soin de Jansénius sera d'écarter toute autre occupation pour s'appliquer à saint Augustin « avec un étrange désir et profit ». Il l'étudie avec une admiration croissante : « Tant plus je le lis, tant plus beau je le trouve (59). » — Mais, ce faisant, il continue, après tout ce qu'il faisait à Bayonne. Et une lettre de 1620 (60) nous le montre acquis depuis longtemps à la théorie de la prédestination gra-

(54) Lancelot, t. II, p. 308. Hermant affirme même que Saint-Cyran avait spécialement en vue l'étude de saint Augustin et que c'est lui-même qui en inspira le désir à son compagnon. (Hermant, t. I, p. 103.) — (55) Lancelot, t. II, p. 108. — (56) V. *Lettres de Jansénius*, édition du Vivier : lettre du 19 avril 1619, p. 15. — (57) *Ibid.*, lettre du 5 avril 1621. — (58) *Ibid.* — (59) Lettre du 15 octobre 1620. — (60) Voir édition du Vivier, p. 22-23. Cette lettre parait antérieure à celle du 15 octobre où sont contenues les déclarations dont nous parlons.

tuite et ennemi des molinistes ; il mentionne même un travail antérieurement composé par lui, dans lequel il a défendu contre eux la véritable interprétation d'un passage fameux de la *Question II à Simplicien* (61). Il est donc bien augustinien déjà.

Mais alors, en quoi consiste ce « changement » dont, dans sa lettre du 15 octobre, il annonce à son ami qu'il aurait à lui faire part ? Et qu'est-ce qu'on lui a révélé « ici », c'est-à-dire à Louvain ? Les paroles mêmes de Jansénius, serrées de près, l'indiquent assez clairement. Autre chose est de lire saint Augustin, autre chose de l'entendre. Toutes les écoles théologiques se réclament de saint Augustin, mais toutes ne le comprennent pas de la même manière. Chacune d'elles y cherche et y croit trouver des arguments contre les autres. Et il en résulte qu'au total la pensée du saint apparaît à beaucoup des plus obscures. Mais tout s'éclaircit, tout s'ordonne en cette doctrine de la façon la plus simple et la plus harmonieuse, si l'on s'avise d'une distinction qui se trouve exposée dans les derniers ouvrages de l'évêque d'Hippone et surtout dans le traité *De Correptione et gratiâ* : à savoir la distinction des deux sortes de grâce, la *grâce d'Adam* et la *grâce de Jésus-Christ*, correspondant aux deux états de la nature humaine, avant et après la chute. Cette distinction, en laquelle Arnauld, dès ses premières lectures, reconnut spontanément, nous le verrons, « la clef de la doctrine de saint Augustin », est l'âme même de l'*Augustinisme*. Or elle fait le fond de l'enseignement de Baïus et de ses disciples, tandis qu'elle est, au moins à cette époque, à peu près entièrement négligée par les deux grands ordres rivaux, l'ordre de Saint-Ignace et celui de Saint-Dominique. N'est-il pas vraisemblable que c'est là ce « principe immobile » au nom duquel Jansénius croit pouvoir renvoyer dos à dos jésuites et jacobins et tous les autres clabaudeurs de l'Ecole (62), ce principe faute duquel il lui semble jusqu'à présent « avoir lu saint Augustin sans yeux et ouï sans entendre » (63) ? Oui, c'est là, selon toute apparence, ce qu'on lui a révélé à Louvain, et ce

(61) Il s'agit d'un passage où les molinistes croyaient voir l'affirmation de la Prédestination *post prævisa merita*. Jansénius note que son explication se trouve d'accord avec celle des augustiniens de Louvain (Janson et ses disciples), « sans que nous nous ayons vus ». — (62) Lettre de Jansénius du 15 avril 1621. — (63) Lettre de Jansénius, 14 octobre 1621, *loc. cit.*

qui a été connu de si peu de savants, durant les derniers siècles (64). Et c'est aussi ce qui va donner corps aux aspirations encore un peu vagues des deux amis : la rénovation du catholicisme aura pour base la théologie « redressée au style ancien » (65), c'est-à-dire la doctrine augustinienne de la Grâce enfin comprise dans son ensemble systématique.

Quoi qu'il en soit, et quelle que fût exactement cette révélation qui avait été faite à Jansénius, une chose est certaine : c'est que, dès le premier moment, Jansénius éprouve le besoin de s'en entretenir avec Saint-Cyran. Une première entrevue a lieu à Louvain, entre août et novembre de cette même année (66), au cours de laquelle ils se mettent d'accord sur le projet, maintenant très précis, qu'ils voilent du nom de *Pilmot* (67). Et il est peu probable que, dans cette entrevue, Saint-Cyran se soit borné à recevoir les confidences de Jansénius, sans y mêler de ses pensées propres, puisque quelques mois plus tard, Jansénius lui écrit : « Je suivrai très exactement vos avis en ce qui concerne l'affaire de Pilmot (68). » La suite de leur correspondance fait voir qu'en effet, le docteur de Louvain tient à ne rien faire qu'en plein accord avec son ami : en plein accord, non seulement pour ce qui est des campagnes à entreprendre, et des auxiliaires à chercher, — par exemple auprès de la compagnie de l'Oratoire (69), — eu vue de la diffusion de l'augustinisme reconstitué ; mais aussi pour ce qui est de la doctrine même, et de sa reconstitution. *Sulpice* (Jansénius) écrit le 17 novembre 1623 à *Célias* (Saint-Cyran) qu'il a achevé la lecture de saint Augustin, mais qu'il lui reste à en « lier les pièces ensemble ». Pour ce travail décisif de synthèse, une « conférence » de quelque durée serait nécessaire entre eux deux, conférence dont il conviendrait de fixer la date après la Saint-Jean. Et pourquoi cette date ? Parce que « cela viendrait bien à propos, *Célias* (c'est-à-dire Saint-Cyran) ayant achevé

---

(64) *Ibid.* — (65) *Ibid.*, p. 31-32. — (66) V. *Lettres de Jansénius*, édition du Vivier, p. 37. Rapin dit (*Hist. du Jansénisme*, p. 108) vers la fin d'octobre. — (67) C'est à partir de ce moment (lettre du 4 novembre 1621, p. 35) qu'apparaît pour la première fois le mot dans la correspondance des deux amis. Et, de l'avis des éditeurs jansénistes, il désigne la doctrine de la Grâce telle que l'exposera l'*Augustinus*. — (68) Lettre du 7 janvier, 1622, édition du Vivier, p. 42-43. — (69) V. Lettre de Jansénius, 20 janvier 1622, etc.

en même temps toutes les œuvres » (70). — N'est-il pas manifeste qu'il envisage une véritable collaboration? — Quant à l'endroit, ajoute-t-il, il préférerait n'avoir pas à « faire le saut d'ici au pays de Célias », c'est-à-dire à Paris, de peur du « discours » qu'un tel voyage pourrait faire naître à Louvain, chez ses collègues de l'Université, et sans doute aussi chez les jésuites. En fait, la conférence paraît avoir eu lieu à Péronne, où ils s'étaient déjà rencontrés au début de 1623 (71). On peut penser que les thèses principales et le plan de l'*Augustinus* furent définitivement arrêtés de concert. Et que l'idée première soit venue de Jansénius, cela ne fait pas que Saint-Cyran se soit réduit au rôle d'auditeur passif. Tout porte à croire au contraire que ses méditations personnelles l'avaient amené à une conception de l'augustinisme très voisine de celle que Jansénius avait adoptée à Louvain. Non seulement, dans une lettre inédite du 29 décembre 1623, Jansénius remarque « la grande sympathie des jugements de *Célias* et de *Sulpice* ». Mais ayant, à l'ouverture de ses leçons de théologie, à prononcer une harangue sur saint Augustin, plutôt que de la composer lui-même, il préfère se servir d'un discours que Saint-Cyran a écrit sur le même sujet, et qu'il lui réclame à plusieurs reprises (72) : discours qui, au témoignage de M. de Sacy, serait le premier crayon du *Liber Proœmialis*.

S'il restait quelques divergences d'interprétation entre les deux « Pilmotaires », elles durent se dissiper au cours des entrevues subséquentes de 1624, 1625 et 1626, auxquelles donnèrent occasion les deux missions de Jansénius en Espagne, et ses passages à travers la France, à l'aller et au retour. Lorsque, le 31 décembre 1627, Jansénius écrit à Saint-Cyran qu'il est « par la grâce de Dieu, à la parfin arrivé à la composition de Pilmot, après tant d'années de préparation (73), » il n'est pas douteux que la communauté de vues ne soit complète entre eux quant au dessein de l'ouvrage.

Quant au détail de la composition, Saint-Cyran en a-t-il été exactement et régulièrement informé, comme il l'a été, par

---

(70) *Lettres inédites de Jansénius*. — (71) *Ibid.* — (72) Lettres de Jansénius du 29 août 1622, édition du Vivier, p. 125, et lettre inédite (non datée mais qui doit être de 1624). Cf. l'analyse inédite de l'*Augustinus*, par Boileau. — (73) Edition du Vivier, p. 189.

exemple, pour la *Fréquente Communion* d'Arnauld ? Il ne le semble pas. Nous sommes sûrs qu'il a eu entre les mains une liste des matières contenues dans le Tome Ier de l'*Augustinus*, *De Haeresi Pelagianâ* (74). Nous sommes sûrs aussi qu'il a lu de fort près, et avec une entière approbation, le chapitre consacré à la prétendue hérésie des *Prédestinatiens* (75). Qu'a-t-il connu du reste ? Ce que nous avons de leur correspondance ne nous donne aucun renseignement à cet égard. Mais, outre que ce silence même est déjà une indication, il y a bien des motifs de juger que Saint-Cyran n'a pas eu des deux autres *tomes* de l'*Augustinus*, — qui sont de beaucoup les plus importants, — la même communication que du premier. Il ne paraît pas s'être attendu, par exemple, à trouver dans un ouvrage dont le sujet était la matière de la Grâce et de la Prédestination, plusieurs chapitres consacrés à défendre la nécessité de la contrition, et l'insuffisance de l'attrition fondée sur la seule crainte de l'Enfer (76). Et c'est pourquoi, probablement, « cette voix de son ami défunt déclarant du Ciel par son Livre » ce que lui, Saint-Cyran, jugeait très certain, mais qu'il n'avait pas cru devoir publier, lui a paru si « admirable » (77).

Les autres parties de l'*Augustinus* ne lui causèrent vraisemblablement aucune surprise. Mais, qu'il n'en eût pas encore vu le texte, l'empressement même qu'il mit à le lire dès la publication nous en est un témoignage (78), et aussi le jugement qu'il en fit : « Quand il eut lu ce livre, » nous dit Lancelot, « il l'estima encore davantage, et il dit qu'après saint Paul et saint Augustin, on le pouvait mettre le troisième qui eût parlé plus divinement de la Grâce (79) ». Mais, continue Lancelot, il trouva que ce qui pouvait « lui manquer peut-être, c'est de n'avoir pas été assez concerté entre lui et M. d'Ypres

---

(74) Lettre du 27 mars 1630, édition du Vivier, p. 227-228. — (75) Lettre du 8 août 1630, *ibid.*, p. 229. C'est, dans l'ouvrage achevé, le chap. 23 du lib. VIII du tome I.

(76) Ce sont les chapitres 13 à 27 (et particulièrement les chapitres 25 et 26 du livre V *De Gratia Christi* (tome III). Il faut remarquer du reste qu'il y a entre la doctrine bien comprise de la grâce et celle de la contrition un rapport étroit et direct. Saint-Cyran lui-même le signale dans plusieurs lettres à Arnauld, v. *L. C.* t. II, p. 480 et suiv., 483 et suiv. . — (77) *L. C.* t. II, p. 673. Cf. plus haut p. . — (78) LANCELOT, p. 105 t. I. — (79) *Ibid.*

avant que d'être mis sous la presse, ainsi qu'ils en étaient convenus » (80).

On imagine assez bien ce que Saint-Cyran, s'il avait été consulté davantage, eût souhaité de modifier dans l'*Augustinus*. Il n'aurait certes pas proposé de pousser plus loin l'explication des questions qui y demeurent obscures. Au contraire, le grand mérite de Jansénius, à ses yeux, est d'avoir su se garder des recherches indiscrètes (81) : Il est même vraisemblable que le prisonnier de Vincennes, au point de spiritualité où il en était venu depuis ses dernières conversations avec le docteur de Louvain, regrettait de trouver dans le gros in-folio beaucoup trop de ces « disputes d'école » dont il s'éloignait chaque jour davantage. Et c'est pourquoi il eût désiré y « adoucir beaucoup d'expressions pour le mettre hors de prise à ses ennemis », et pour couper court aux polémiques qu'il pressentait (82). Mais surtout il eût voulu y répandre un peu de cette « onction » (83), qui manque, en effet, singulièrement à cet aride exposé théologique, et qui en eût fait davantage une œuvre d'édification et de piété. Telle qu'elle est, c'est sous cet aspect d'édification qu'il veut considérer et apprécier l'œuvre de son ami. « Il disait souvent que ce livre devait être le *Livre de Dévotion des derniers temps*, étant impossible d'avoir une véritable piété sans humilité, ni d'entrer dans l'humilité sans connaître l'état misérable où nous sommes réduits par la chute de l'homme, et le besoin que nous avons d'être soutenus à chaque moment par la Grâce pour ne pas tomber, ce qui est parfaitement représenté dans cet ouvrage (84). »

Ces quelques lignes résument pour Saint-Cyran la quintessence de l'*Augustinus*. Voilà tout ce qu'il y trouve d'effectif, tout ce qu'il en réalise, tout ce qu'il en veut retenir : l'enseignement moral qui y est renfermé.

---

80 *Ibid.*, p. 105.

81 *L. C.* t. II, p. 468. « M. d'Ypres, pour n'avoir pas voulu se déporter des arguments inartificiels, qui sont ceux de la tradition, a laissé beaucoup de difficultés indécises dans son livre, qui est impartait de ce côté-là, parce qu'il n'avait rien trouvé dans la tradition ni dans les Ecrits de la Grâce de saint Augustin, pour les éclaircir. Il ne faut point passer ces bornes, et reconnaître qu'il y a beaucoup de choses qui nous sont inconnues en la matière de la grâce. » 82 LANCELOT, I, p. 105. 83 *Ibid.* 84 *Ibid.*, p. 105-106.

En veut-on la preuve ?

Une fois, une seule fois, autant que nous le sachions, Saint-Cyran a consenti à traiter par lui-même *ex professo* les matières de la Prédestination et de la Grâce. Il le fit dans un court opuscule inédit, destiné probablement à M. d'Andilly, et qui nous offre comme une mise au point, une adaptation de l'*Augustinus* à sa propre façon de voir. Cet opuscule, très beau et très profond en dépit de son style rugueux et souvent informe, nous a été conservé sous le titre : *Traité de la Grâce de Jésus-Christ, de la Liberté Chrétienne, et de la Justification.*

Or, qu'y remarquons-nous ? A le lire, les Jésuites, même sans en connaître la provenance, n'auraient pas manqué de déclarer que l'ouvrage « sent son Janséniste ». Et il est certain que pour le fond, les conclusions conviennent entièrement avec celle de Jansénius. Mais elles se présentent sous une forme infiniment plus modérée, moins agressive, et surtout plus rabaissée au niveau du langage et des notions couramment admises. Saint-Cyran y définit d'emblée la liberté comme consistant dans *l'indifférence* (85) ; et, sans doute, il distingue deux espèces d'indifférence, convenant l'une à la volonté innocente, l'autre à la volonté déchue, il insiste sur le *pouvoir* qu'a toujours le libre arbitre de résister à la grâce même la plus efficace. Il est visiblement soucieux de ne point mettre au premier plan, dans son exposé des vérités de la grâce, la face par où elles paraîtraient d'abord susceptibles de décourager le travail humain (86). S'il affirme la gratuité des secours divins, il s'empresse d'indiquer le moyen de les obtenir, en observant que « l'homme juste, qui ne saurait mériter la grâce, la doit impétrer par ses prières, qui pour ces raisons doivent être continuelles » (87) ; il remarque que, dans la grâce, l'union entre Dieu et l'homme devient si étroite que c'est l'homme qui opère en même temps que Dieu (88). Quant à des explications sur cette coopération, et sur l'accord de la grâce avec la liberté, il n'éprouve pas le besoin d'en fournir.

---

(85) On sait que Jansénius admet aussi l'indifférence de la volonté déchue. Mais il professe que cette indifférence n'est qu'un accompagnement de la liberté, non son essence. Nous reviendrons ailleurs sur ce point. — (86) Cf. *Pensées sur le sacerdoce, in L. C.*, t. I, p. 336; et *Consid.* 2, t. I, p. 135. — (87) *Traité de la Grâce de Jésus-Christ*, etc. : *P. R.* 31, p. 550. — (88) *Ibid.*

Il ne dit rien des divers sujets débattus dans les écoles touchant la grâce suffisante distinguée de l'efficace, ou la transmision du péché originel, ou la possibilité de l'état de pure nature. Pas un mot non plus, — sur le chapitre de la Prédestination, — des questions brûlantes de l'élection à la *grâce* ou à la *gloire*, *post* ou *ante merita* ; ni de la volonté de Dieu, *antécédente* ou *conséquente*, au regard du salut des hommes ; ni de la réprobation *positive* ou *négative*. La Prédestination dans son ensemble est réduite à l'amour de prédilection qu'a Dieu pour certains enfants d'Adam à l'exclusion des autres. Et tout de suite, on passe à la leçon que le chrétien doit en tirer : savoir « l'obligation qu'ont à Dieu ceux qui se sauvent de les avoir séparés avant qu'ils fussent nés de la compagnie des autres hommes avec lesquels ils étaient dans une même damnation (89) ». On note que l'intelligence humaine doit s'arrêter devant le mystère, sans chercher à pénétrer ce que Dieu a voulu qui nous fût caché ; et l'on conclut par cet avertissement moral que, laissant à part les problemes insondables de cet ordre, « ne nous mettant point en peine de savoir si nous sommes du nombre de ceux que Dieu a aimés éternellement », nous ne devons songer à autre chose qu'à « faire très exactement tout ce que Dieu a ordonné par Jésus-Christ pour se sauver » (90).

Au total, ce sont bien les idées de Jansénius, mais, à un degré supérieur de condensation, et rapportées à un autre plan. Ces idées, nées de leur réflexion commune, tandis que Jansénius les développe en une série de savantes considérations d'où, quoiqu'il en ait, les subtilités ni les contentions ne sont pas toujours absentes, Saint-Cyran semble les repenser en profondeur, les ramassant, les contractant, les « ruminant », pour en extraire la substance « spirituelle », les creusant jusqu'à « cet endroit par où elles se tiennent toutes » (91), — jusqu'à leur point commun d'insertion dans la pratique chrétienne.

Ainsi, toujours et avant tout : la pratique. La spéculation n'intervient qu'autant qu'elle est indispensable pour l'éclairer,

---

(89) *Ibid.*, p. 551 — (90) *P. R.* 31, p. 252. — (91) *Théologie familière*, préface de l'édition de 1639.

et, dans ces limies mêmtes, elle est réduite à son expression la plus élémentaire et la plus modeste. Point de mots techniques, point de dissertations abstruses : tout bonnement, si l'on peut dire, le *sens commun chrétien*.

Peut-être voit-on maintenant en quel sens il est légitime de parler d'une doctrine de Saint-Cyran. Saint-Cyran s'est défendu de dogmatiser. Il a même, — au moins durant la dernière période de sa vie, — répudié les discussions théologiques. Il n'a voulu parler des vérités religieuses que par sentiment. Encore est-il qu'il n'a pu s'empêcher de les sentir à sa manière, qui n'est pas apparemment celle de tous les chrétiens. Plus il a entendu borner son effort à s'assimiler le fonds traditionnel du catholicisme (92), plus il est vraisemblable qu'au sein d'une telle personnalité le catholisme a dû rencontrer, comme disait Leibnitz, une expression originale. Et cette expression ne peut manquer de faire ressortir, en même temps que la coordination des dogmes, leur signification vivante.

Concluons qu'il serait vain, assurément, de chercher dans Saint-Cyran un édifice théorique comparable, par exemple, à ceux dont s'enorgueillissent les Ecoles. Mais il serait aussi très injuste de ne voir chez lui que des maximes et des préceptes détachés. De ses lettres, de ses instructions, de ses conseils de direction, de ses actes mêmes, se dégage ce qu'on appelait au XVIIe siècle un *Esprit*, d'une puissance et d'une unité singulières.

C'est cet Esprit que voudraient restituer les pages qui vont suivre.

---

(92) *O. C.* t. II, p. 535.

CHAPITRE II

L'ESPRIT DE SAINT-CYRAN

Le centre des préoccupations de Saint-Cyran, alors qu'après ses vastes et vagues projets de réforme de l'Eglise, il s'est restreint à la réforme des âmes particulières confiées à sa charge, c'est le problème de la *conversion*. Qui dit *conversion*, dans la langue du temps, dit, on le sait, à la fois plus et moins que le passage de l'Infidélité à la Foi, ou d'une secte hérétique à l'orthodoxie. Il s'agit, suivant l'étymologie du mot, d'un véritable retournement de l'être humain (1), dont les pensées, les actions, les habitudes, se trouvent ordonnées à une autre fin dernière, dont l'axe pour ainsi dire se trouve déplacé.

La conversion est donc chose grande et difficile (2).

A quelles conditions peut-elle s'obtenir et être rendue durable ?

---

(1) Il faut que le cœur soit « renversé ». (*Entretien avec Singlin*, FONTAINE, I, p. 210-211). — (2) Voir à ce sujet l'*Entretien avec Singlin* et BRUCKER (*Recherches des Sciences religieuses*, 1913, p. 349 et suiv.).

I

Pour comprendre comment un tel changement est possible, il faut savoir pourquoi il est nécessaire.

C'est pour Saint-Cyran une vérité inconstestée et une pensée familière, — celle qui le hantait déjà quand, avec Jansénius, il allait s'enfermer à Bayonne pour méditer sur les principes de la religion, — qu'à la réserve d'une élite très restreinte, la plupart des hommes vivent mal et auraient besoin d'être amendés. Cent fois il a déploré la misère de « ce siècle, où la plupart des chrétiens ont dégénéré et sont tombés dans les mœurs de la dureté des juifs, dont tous les saints pasteurs et docteurs qui ont été dans l'Église depuis six cents ans se sont plaints, etc. » (1). Ce sont sans doute des réflexions de ce genre que la malignité de ses ennemis a transformées en la prétendue déclaration que « depuis six cents ans il n'y a plus d'Église » (2). En fait, lorsqu'il gémit sur la corruption des mœurs de son temps, Saint-Cyran ne fait que reprendre le thème commun à tous les artisans de la Contre Réforme, ou, si l'on aime mieux, de la Réforme catholique, au commencement du XVIIe siècle.

Peut-être seulement a-t-il fait preuve de plus de pénétration et de vigueur que beaucoup d'autres pour ce qui est d'analyser le mal, et d'en indiquer le remède.

Le pire, à ses yeux, dans cette corruption des gens du monde qui sont presque tous des chrétiens, c'est qu'ils n'en soupçonnent même pas la profondeur (3).

Ils n'ont aucune idée de la « voie étroite », en dehors de laquelle le Christ nous dit si expressément qu'il n'y a point d'accès au salut (4). Ils se croient sans reproche dès là qu'ils

---

(1) *O. C.*, t. III, p. 21. — (2) Nous verrons plus loin comment une formule de ce genre est contraire à l'idée de la Tradition qui est si fondamentale chez Saint-Cyran. — (3) Cf. *Théologie familière*, *O. C.*, t. IV, p. 7 et 8. — (4) *L. C.*, t. I, p. 201 202.

évitent les vices grossiers (5), ou, s'ils y tombent, dès là qu'ils s'en sont débarrassés par la confession (6), et que, par manière de compensation, ils multiplient leurs communions à proportion de leurs défaillances (7).

Étrange conception du Christianisme, et combien éloignée de celle des premiers chrétiens, de celle de l'Évangile! Réduire ainsi la religion à un ensemble d'observances et de pratiques matérielles, c'est proprement judaïsme et pharisaïsme (8). Ce que le Christ, au contraire, est venu annoncer aux hommes, c'est une religion qui est à la fois « intérieure et extérieure », mais beaucoup plus « intérieure qu'extérieure » (9), dans laquelle les bonnes œuvres mêmes ne comptent pas si elles ne découlent d'une disposition sainte (10), dans laquelle ce qui domine tout, c'est l'adoration « en esprit et en vérité » (11). On peut être exempt des « péchés corporels et grossiers », sans être pour cela exempt de « ces péchés spirituels », cachés à la racine même de l'âme, et qui sont souvent plus dangereux « que les premiers (12). On peut ne point commettre de péchés sans cesser pour cela d'être pécheur, si l'on conserve au fond de son âme « l'affection au péché » (13). Le règlement de l'âme est donc l'affaire principale, à quoi il faut s'attacher d'abord. « Établir dans l'âme » « la justice intérieure » (14) : « celle qui est extérieure et devant les hommes » (15), — et qui, si elle était seule, ne serait qu'apparence (16), — « en découlera comme le ruisseau de sa source » (17).

Cela revient à dire que la vie religieuse, comme la vie du corps, a besoin d'être « fondée » (18). Et le fondement ne s'en peut trouver que dans le *cœur*, qui est « le principe de toutes

---

(5) *L. C.*, t. II, p. 578 et 579, et t. II, p. 708.
(6) *Ibid.* — (7) *Ibid.*, p. 708. — (8) *Consid. 1*, t. I, p. 356. — (9) *Pensées chrétiennes sur la Pauvreté* : *O. C.*, t. IV, p. 274-275. — (10) *O. C.*, t. I, p. 29. — (11) *Le Cœur nouveau* : *O. C.*, t. IV, p. 79 et *Consid. 1*, t. I, p. 356. — (12) *O. C.*, t. III, p. 194-196. — Cf. *Entretien avec le Maître* FONTAINE, t. I, p. 175 et suiv. — (13) *L. C.*, t. II, p. 569. — (14) *Consid. 1*, t. II, p. 240. On connaît sa réponse à saint Vincent de Paul, lequel lui exprimait ses regrets de le voir « inutile » : « Il répliqua qu'il ne lui semblait pas que servir Dieu et adorer sa vérité et sa bonté dans le silence fût mener une vie inutile ; à quoi il ajoutait que la Charité est une image de la Divinité, qui vit retirée en elle-même, et qui se suffit à soi-même ». (D'après Burcos, cité par BESOIGNE, t. III, par 465). — (15) *Ibid.* — (16) *Consid. 1*, t. I, p. 356. — (17) *Ibid.*, t. II, p. 240. V. aussi *O. C.*, t. III, p. 195-196. Cf. BRUCKER, *Recherches de science religieuse*, 1913, (p. 350). — (18) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV p. 77).

les fonctions de la vie » (19). L'essence de la vertu est la pureté du cœur.

Or, osons nous regarder nous mêmes. Nous verrons que précisément le cœur est en nous ce qui est le plus vicieux (20). Car le cœur ne peut légitimement nous « unir qu'à Dieu seul » (21). A Dieu seul, d'après la loi du Christ, doivent s'arrêter toutes nos affections (22). A travers les créatures, c'est à Dieu que nous devons tendre, et dont nous devons chercher à nous rapprocher sans cesse (23). En ce sens « toute la religion chrétienne n'est que charité » (24), l'adoration qui nous est prescrite ne différant point de l'amour, *non colitur Deus nisi amando*, suivant le mot de saint Augustin (25). Il nous est commandé, non pas précisément de renoncer à tout rapport avec le monde, — « il plaît à Jésus Christ de recevoir dans son Église des hommes de toute condition » (26), — mais, à l'exemple de la Vierge Marie qui a su se mêler à la conversation et aux affaires du monde « sans se distraire de Dieu » (27), d'y renoncer « en esprit » (28). « Nul ne peut se sauver s'il n'est pauvre dans les richesses, s'il n'est tempérant dans les plaisirs, et s'il n'est chaste dans le mariage (29). » Mais nous, précisément, même quand nous nous abstenons de manifester notre désir par nos actes, même quand nous nous abstenons de poursuivre les plaisirs, les richesses et les autres objets temporels, nous y restons attachés dans le secret de notre âme : au fond de nous-mêmes, nous gardons « le désir des biens et la crainte des maux de ce monde » (30). Notre cœur est uniquement aux créatures, alors qu'il devrait être uniquement à Dieu (31). C'est donc notre cœur « qu'il faut changer » (32). Nous n'aurons rien fait tant que nous n'aurons pas, suivant l'expression d'Ézéchiel, mis à la place de ce « cœur de chair » un « cœur nouveau » entendez un cœur tout « surnaturel » qui soit « la charité et l'amour de Dieu gravé dans le fond de notre âme » (33).

---

(19) *Ibid.* — (20) *O. C.*, t. III, p. 198-195, etc.

(21) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 79). — (22) *Ibid.* — (23) *P. A.*, t. II, p. 287. — (24) *O. C.*, t. I, p. 296. — (25) *Consid. I*, t. I, p. 356. — (26) *O. C.*, t. II, p. 208. — (27) *Consid. I*, t. II, p. 290. — (28) *O. C.*, t. II, p. 208. — (29) *Ibid.*, p. 208.

(30) *O. C.*, t. I, p. 296. — (31) *O. C.*, t. II, p. 442. — (32) *Ibid.* — (33) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 79).

D'où peut naître un si complet « renouvellement » ?

La moindre réflexion sur notre état nous montre assez que ce ne peut être de nos seules forces. L'homme ne saurait se recréer lui-même. A vrai dire, ce cœur nouveau n'est autre chose que l'« Esprit » et la « Grâce de Dieu » descendant en nous, sans que nous ayons rien fait pour nous en rendre dignes (34), et venant, non pas détruire notre cœur naturel, mais le transformer en s'unissant à lui (35). Sans doute, la grâce justifiante apportée par le baptême a rendu à ce malade la santé, à cet aveugle la lumière. Mais à cette lumière restent mêlées les ténèbres antérieures, comme les ombres de la nuit aux clartés du soleil levant (36). Cette santé « est accompagnée d'une langueur, d'une maladie, d'une infirmité secrète, qui le tient toujours abattu par terre, et ne lui permet pas de faire le moindre pas vers le Ciel; c'est-à-dire qu'elle ne lui permet pas de former un seul mouvement pour Dieu », à moins qu'en chacun de ses mouvements elle ne soit assistée par un secours spécial de Dieu lui-même (37). Les Pères insistent sur ce « brisement » qui « demeure dans le baptisé » (38) : il vient de ce que, même lavés du péché originel, « nous avons toujours dans nous mêmes, tant que nous sommes dans cette vie, une corruption naturelle, que l'Écriture appelle *concupiscence*, qui nous porte toujours contre la Loi de Dieu, et nous suscite des tentations...; et tout l'exercice du chrétien dans ce monde consiste à combattre et diminuer peu à peu cette concupiscence » (39). — En d'autres termes, « pour être entrés en possession de ce *cœur nouveau* », l'âme « n'est pas délivrée de ses premières inclinations et de ses mauvaises habitudes, soit naturelles, soit acquises, qui sont autant de blessures et d'infirmités qui l'obligent à croire qu'elle n'est capable que de commettre les mêmes fautes qu'elle commettait auparavant, et une infinité d'autres... » (40). « Il n'y a que Dieu qui, par la continuation de ses grâces, la puisse défendre et affermir dans cet amour nouveau, en la détachant peu à peu des choses illégi-

---

(34) Cf. *Théologie familière* (*O. C.*, t. IV, p. 36). — *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 78 et 83). — (35) *Traité de la gr.* (*P. R. 31*), p. 549-550; cf. *Consid. 1*, t. I, p. 128, et t. II, p. 223. — (36) *P. R. 31*, p. 547. — (37) *P. R. 31*, p. 548. — Cf. *Théologie familière* (*O. C.*, t. IV, p. 36-37). — (38) *P. R. 31* (*loc. cit.*). Cf. *O. C.*, t. II, p. 505. — (39) *Théologie familière* (*O. C.*, t. IV, p. 37). — (40) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 83-84).

times, et en lui faisant faire comme il faut les légitimes » (41). A cet égard les paroles de saint Paul « *Eripuit, eripit, eripiet* (il m'a délivré, il me délivre, il me délivrera), expriment fort bien toute la grâce chrétienne » (42) : « Car, après que nous sommes entrés par elle au service de Dieu, nous ne pouvons rien faire, ni nous avancer en façon quelconque, s'il ne nous prévient à chaque pas (43). » « Soit donc qu'il faille fuir le moindre mal ou faire le moindre bien en la moindre rencontre, nous dépendons toujours du gouvernement et de la conduite secrète de Dieu, lequel nous devons invoquer du fond du cœur comme croyant qu'il n'y a que lui qui nous puisse rendre victorieux contre nous-mêmes, contre les démons et contre le monde (44). »

C'est le propre de la condition du chrétien; et c'est ce qui marque la différence, « en quoi consiste le grand secret et l'abrégé de la religion chrétienne », entre la grâce d'Adam et la grâce de Jésus-Christ (45). — Adam, même en l'état d'innocence, ne pouvait, non plus que les anges ni aucune créature raisonnable, se passer, pour faire le bien, du secours de Dieu. Mais ce secours, qui lui était fourni de façon permanente, comme la lumière l'est à l'œil, était laissé à la disposition de son libre arbitre, à qui il appartenait de l'appliquer aux actions auxquelles ils se décidait de son chef (46) : au lieu que maintenant, la grâce qui nous est accordée en vertu de la rédemption du Christ, est si loin de nous être continuellement présente qu'il nous faut, pour n'en point manquer dans les tentations, l'implorer par des prières sans cesse répétées (47); et c'est cette grâce qui applique à l'action notre volonté, et lui fait faire ce que Dieu nous demande (48). D'un mot « la grâce d'Adam la mettait en sa propre conduite : *in manu consilii sui*, comme parle l'Écriture; mais la grâce de Jésus-Christ nous met en la conduite de Dieu, ce qui fait que le prophète lui dit pour

(41) *Ibid.*, p. 84. Cf. *O. C.*, t. III, p. 81-82.
(42) *P. R. 31*, p. 539. Cf. *L. C.*, t. II, p. 576. — (43) *Théol. fam.* (*O. C.*, t. IV, p. 36-37).
(44) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 87). — (45) *Traité* (*P. R. 31*, p. 541, 544-545). — (46) *Traité* (*P. R. 31*, p. 541. — (47) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 84-88); *Théologie familière* (*O. C.*, t. IV, p. 36, etc.). — (48) *Traité* (*P. R. 31*, p. 544-545). Cf. *O. C.*, t. I, p. 13-14.

tous : *in manibus tuis sortes meæ* : mes aventures et les événements de ma vie sont en votre puissance (49) ».

Que la considération de ces vérités nous apprenne à nous défier de nous-mêmes (50), et à nous élever au plus haut et au plus rare degré de cette vertu capitale qui est l'*humilité* (51) : l'*humilité de l'esprit* (52). « L'orgueil du Diable » a été « forme dans son esprit par le désir qu'il a eu de se gouverner soi-même, sans être gouverné de Dieu : et c'est cette ingratitude et cette infidélité qu'il a commise qui l'a rendu inflexible et inconvertible pour jamais » (53). La vraie humilité du chrétien consiste au contraire dans cette « flexibilité » par laquelle, renonçant entièrement, comme Jésus-Christ, à notre propre volonté, « nous sommes susceptibles de toutes les bonnes inspirations et avis qui nous viennent de Dieu » (54) ; nous « ne prétendons pas pouvoir faire le moindre acte d'obéissance ni la moindre œuvre agréable à Dieu, sans Dieu même, et sans la prétention et l'application de son Esprit-Saint » (55), nous nous faisons, enfin, une loi « de nous abandonner » en toutes choses « à la conduite de Dieu, et de le suivre (56) ».

---

(49) *Le Cœur nouveau*, *O. C.*, t. IV, p. 87. — (50) *Ibid.*, p. 84.

(51) Sur le rôle fondamental de l'humilité dans la vie chrétienne, v. le traité inédit *De l'Humilité*, in *P. R.* 31. V. aussi *Consid.* 1, t. II, p. 284 et suiv., et LANCELOT, t. II, p. 243 et suiv. — (52) *O. C.*, t. III, p. 303-304. — (53) *Ibid.*, p. 307. — (54) *Ibid.*, p. 303-304. — Cf. LANCELOT, t. II, p. 7. — (55) *Traité de l'humilité*, p. 557. — (56) *Consid.* 1, t. I, p. 129.

II

« *Suivre Dieu* » : tel est le grand principe de la morale, « qui contient tout l'Évangile » (1).

Qui signifie ce principe?

« Suivre Dieu », cela signifie d'abord : « Ne suivre pas les mouvements de notre propre esprit (2). » Nombre de gens, tombant en cela dans l'erreur protestante (3), s'imaginent faire la volonté de Dieu, dès là qu'il font ce que leur entendement leur représente comme bon : Dieu, en effet, ne veut-il pas nécessairement le bien? — C'est prendre la volonté de Dieu selon une acception beaucoup trop générale et vague. A proprement parler, cette volonté ne doit s'entendre que de sa Providence éternelle qui conduit chaque âme en particulier par des moyens dont elle seule a le secret (4). En ce sens, « il y a beaucoup de bonnes choses que Dieu ne veut pas en tout temps ni de toutes sortes de personnes » (5). « Il n'aime pas celles qui sont faites hors le temps et le lieu qu'il a ordonnés. » (6) Telle chose qui paraît bonne en soi peut donc être mauvaise en effet, parce qu'elle ne s'ajuste pas aux desseins de la Providence. Et telle autre, que la sagesse humaine désapprouve, peut être excellente, parce qu'elle sert ces desseins. Voyez

---

(1) *O. C.*, t. II, p. 496; *D. C.*, t. I, p. 162; *O. C.*, t. III, p. 284; *O. C.*, t. II, p. 489; *O. C.*, t. II, p. 350, etc. Cf. Lancelot, t. II, p. 5 et sqq., et Besoigne, *Hist. de P. R.*, t. III, p. 463. — (2) *O. C.*, t. I, p. 376. Cf. Lettre du manuscrit de Munich : « Il faut tâcher, en cela comme en toute autre chose, d'éviter notre esprit, et nous laisser conduire à celui de Dieu. » Cité *in* Brucker, 1913, p. 375. — Cf. *O. C.*, t. III, p. 291 : Dieu veut que nous le suivions « en foulant aux pieds, pour le dire ainsi, nos inclinations, nos raisonnements et nos résolutions mêmes ». — (3) Suivre son jugement particulier en matière de conduite est proprement imiter les hérétiques. — V. *Maximes de M. de Saint-Cyran. Inédites*, Bibl. Gazier, *P. R. 31*, p. 341. — (4) *Consid. 1*, t. I, p. 120. — (5) *O. C.*, t. II, p. 93. — (6) *Consid. 1*, t. I, p. 242.

saint Etienne, avec sa harangue aux Juifs, si violente, si impétueuse, si éloignée du tempérament que s'astreignaient à conserver les apôtres : ne semblerait-il pas qu'on y pût trouver à redire? Et pourtant cette conduite a été sainte et agréable à Dieu, parce que lui-même l'avait inspirée au saint martyr (7). Ne réfléchissons donc pas trop aux suites de nos actes, « quelque étranges et malheureuses qu'elles puissent être, puisqu'elles sont réservées à la Providence éternelle, qui a ses desseins et ses moments pour planter ou pour arracher, pour unir ou pour diviser, pour édifier ou pour détruire ». « La prudence civile qui conduit les actions humaines ne s'engage à rien d'important qu'après l'avoir considéré. Et il n'est pas besoin de dire aux sages du monde qu'ils pèsent beaucoup ce qu'on leur propose, quelque belle apparence qu'il ait. Mais la prudence divine, qui doit régler les œuvres de la Clarité, considère d'une tout autre sorte tout ce qu'elle entreprend : parce qu'elle est instruite des artifices du diable, qui, faisant jour et nuit la ronde autour de nous, prend garde à tout ce que nous faisons, et mêle l'ivraie dans les meilleures semences » (9). Ce ne sont donc pas seulement ses désirs, ses passions, ses goûts, que le vrai chrétien doit « fouler aux pieds » : ce sont les conseils mêmes de sa raison (10). « Méfions-nous des préventions la raison » : elles finissent par faire que l'homme « se regarde soi-même et les autres insensiblement, au lieu qu'il faut toujours et en toutes choses regarder Dieu » (11). Des raisons, on en trouve toujours, dans n'importe quel sens : « Il n'y a rien de si facile que de s'éblouir dans un nombre de raisons qui se présentent en foule à l'esprit d'un homme de bon sens (12) ». Peu importe donc, si l'on hésite entre deux partis, les raisons, fussent-elles les meilleures du monde, qu'on peut alléguer en faveur de l'un deux (13). Rappelons-nous « cette veuve de grande vertu répondant à un grand théologien qui lui voulait persuader d'entreprendre une bonne œuvre : « Je ne sais qu'opposer à vos raisons, mais je sais bien que je ne fais point mal de ne vous point croire en cette occasion (14). » Elle était dans

---

(7) *Consid. I*, t. I, p. 154-155. — (8) *Consid. I*, t. I, p. 90-91. — (9) *I. C.*, t. II, p. 598-599. — (10) *O. C.*, t. II, p. 92. — (11) *O. C.*, t. III, p. 291. — (12) *I. C.*, t. II, p. 598-599. — (13) *Ibid.*, p. 597.
(14) *O. C.*, t. II, p. 93.

le vrai. Elle sentait, dans la pureté de son cœur (15), qu'on a beau s'être démontré qu'une action est sainte en elle-même, encore reste-t-il à savoir si cette action est bien celle que Dieu demande de nous dans le cas et dans le moment présents (16).

Cette intention particulière de Dieu, à quoi se manifestera-t-elle? Ce ne peut être qu'à un ensemble d'indications données par Dieu lui-même, à une « vocation » comparable à celle qui appelait saint Paul (17) à la foi, et qui portait les apôtres à aller prêcher l'Évangile, « vocation » qui, en quelque manière, « approche de la Révélation » (18). Non sans doute que chaque fidèle puisse attendre de Dieu des révélations proprement dites, « visions », « impressions sensibles », et autres communications miraculeuses comme en ont pu avoir certains privilégiés (19). Ce sont faveurs « extraordinaires » (20), qu'on ne doit même accueillir qu'avec précaution, tant il est fréquent qu'il s'y glisse quelque chose d'humain (21). Mais il y a de la volonté divine des signes plus communs et plus sûrs. Signes intérieurs d'abord : à savoir ces « mouvements » que l'Esprit de grâce suscite en nous (22), et qui sont un véritable « langage » qu'il nous tient dans le secret de notre cœur (23). De quel nom les nommer? « Affections » (24), « inspirations » (25), « instincts » (26); ce qui est sûr, c'est qu'ils enferment une « délectation » et un « attrait puissant » (27) à l'endroit des choses que Dieu nous veut faire accomplir. Délectation et attrait, du reste, qui ne sont pas précisément de l'ordre sensible, et qui ne vont pas, en mainte occasion, sans

---

(15) *Ibid.*, p. 93. Cf. Lancelot, t. II, p. 146. — (16) *Ibid.*, p. 91. — (17) Que la vocation de saint Paul est le type de la vocation qui doit servir de règle aux chrétiens : V. *Fragments inédits* (*P. R. 31*, p. 536). — (18) *L. C.*, t. II, p. 450. — (19) V. Lancelot, t. II, p. 13 et suiv. — (20) V. Lancelot, t. II, p. 14-15. — (21) Lancelot, t. II, p. 16-17. — Sur les « illusions qui se mêlent dans les mouvements et les inspirations secrètes et particulières ». V. *Consid.* 2, t. II, p. 212-212. V. aussi *O. C.*, t. IV, p. 121 : « Si ceux mêmes qui ont reçu de Dieu ces dons extraordinaires sont tels qu'ils doivent être, ils n'en font jamais un principe de conduite ; et s'ils ne peuvent pas s'empêcher de les croire, parce que la prophétie emporte avec elle une espèce de conviction à l'égard de celui qui les reçoit, ils n'agissent jamais sur cette seule lumière. Et c'est une règle que sainte Thérèse a gardée toute sa vie, dont peu de saints se sont dispensés. »

(22) *L. C.*, t. II, p. 598. — (23) *O. C.*, t. II, p. 350. — (24) *Ibid.*, p. 350. — (25) *Ibid.*, p. 273. — (26) Lettre à Guillebert *L. C.*, t. I, p. 261-262. — (27) *L. C.*, t. II, p. 464.

de vives « répugnances » de la nature (28) : on n'en dira pas moins l'impulsion de Dieu présente, si, nonobstant toutes les angoisses et tous les dégoûts, « on sent au fond de l'âme une forte détermination à suivre la vérité proposée » (29). — Et puis, d'autre part, chez nous comme chez les apôtres, la vocation se peut aussi connaître à des marques extérieures (30). Il y a, dans les événements du monde, des « rencontres » qui sont, elles aussi, « comme des langages du Ciel » (31). Le « doigt de Dieu », pour qui sait regarder, est souvent apparent (32). Si Lancelot, par exemple, une fois converti, est si fort ému à la prise de voile de sa sœur, et s'il reste trois jours ensuite « dans les pleurs », n'est-ce pas une « marque » que Dieu destine Lancelot à la vie religieuse (33) ? N'est-ce pas, visiblement, Dieu lui-même qui ouvre la porte à Lancelot, pour lui montrer à sortir du lieu où il se trouve (34) ? Si, d'autre part, Saint-Cyran travaillant à un ouvrage contre les hérétiques, Dieu permet qu'il soit emprisonné et pendant plusieurs mois privé de tous livres et papiers, il est bien inutile de chercher à ravoir ces livres et de se préoccuper de continuer l'œuvre : Dieu lui-même indique qu'il veut que cet ouvrage soit interrompu (35). Il est même bon parfois de nous abandonner, avec une confiance en apparence superstitieuse, à des indications en apparence toutes fortuites, d'ouvrir par exemple un livre de psaumes à la première page venue pour y trouver des enseignements adaptés à la circonstance présente (36) : car au fond de ce que nous croyons les caprices du hasard, se cache le choix divin (37). Il y a ainsi maint enseignement à tirer des conjonctures visibles.

---

(28) *O. C.*, t. III, p. 383-384. — (29) *Ibid.*, Saint-Cyran s'élève à plusieurs reprises contre l'idée de réduire les mouvements de la grâce à ces « émotions sensibles » qui les accompagnent quelquefois, mais non pas nécessairement, et qui se passent dans la « partie inférieure de l'âme ». V. par ex., *O. C.*, t. II, p. 122. Si donc il est difficile de ne rien voir de *sensible*, au sens moderne du terme, dans les *affections*, *attraits* et *délectations* dont parle Saint-Cyran, il faut admettre qu'il s'agit pour lui d'un genre spécial et « supérieur » de *sensibilité*, d'une sensibilité « spirituelle ». Nous retrouverons la question à propos de Jansénius.

(30) *O. C.*, t. II, p. 90. — (31) *O. C.*, t. I, p. [illegible]. — (32) *P. A.*, t. II, p. [illegible]. Le « doigt de Dieu » n'est autre chose que « l'Esprit Saint agissant dans le monde. » — (33) LANCELOT, t. I, p. 23. — (34) *Ibid.* — (35) LANCELOT, t. I, p. [illegible]. — (36) FONTAINE, t. I, p. 157. [illegible] — (37) FONTAINE, t. I, p. 157.

[illegible] reconnaître, que [illegible] visibles, nous n'en saurons épeler le sens qu'autant que Dieu, par ses lumières invisibles, nous y aidera. Les événements sont un livre fermé aux hommes charnels. Seuls peuvent le déchiffrer ceux à qui Dieu, du dedans, inspire la lumière et fait sentir l'impulsion de sa grâce (38). Que ce soit ou non à l'occasion d'événements extérieurs, c'est donc bien aux mouvements du cœur, à la révélation intérieure, qu'il en faut revenir. Dieu parle tantôt par des signes, tantôt sans signes; mais c'est toujours à l'âme qu'il s'adresse, c'est l'âme qui l'entend et c'est toujours au mouvement, à l'attrait *sui generis* qu'il suscite en elle, qu'elle le reconnaît.

Nous voyons maintenant ce que c'est que « vivre en chrétien » : c'est être tellement attentif aux inspirations d'en haut que, dans n'importe quel ordre et dans n'importe quelle circonstance, on fasse tout ce que l'Esprit de Dieu demande, mais aussi « on n'entreprenne rien sans un engagement particulier de Dieu, dont on demeure comme convaincu et assuré » (39).

Cet engagement, cela va sans dire, est spécialement nécessaire pour les actes les plus importants de la vie, et surtout pour l'acte capital, l'adhésion à la vraie religion. Aussi se trompent-ils bien, ceux qui croient acquérir des chrétiens à l'Église en contraignant par la menace ou par l'appât des récompenses les Turcs, les Juifs, ou les hérétiques, à embrasser la vraie Foi : « Car s'ils ne commencent à le faire que par un mouvement purement humain, et qui ne tienne rien de celui du Saint-Esprit, il n'y a point de gens qu'on voie moins revenir que ceux-là (40). » Presser les protestants de se faire catholiques, alors que Dieu n'a pas encore parlé au dedans de leur cœur, non seulement ce n'est pas gagner des âmes à l'Église du Christ, mais c'est les perdre presque irrémédiablement (41).

Il n'en va pas autrement du passage d'une religion tiède à

---

(38) Sur le doigt de Dieu visible dans les circonstances extérieures, mais que les pécheurs aveuglés ne reconnaissent pas, *O. [illegible]*, t. I, p. 135-[illegible]. — (39) *Consid.* [illegible], t. II, p. [illegible]; cf. [illegible] p. [illegible] [illegible] t. II, p. [illegible]. — (40) [illegible] t. II, p. [illegible].

une plus fervente, se mettre à des austérités, à des pratiques difficiles, se consacrer à la retraite, entrer dans un couvent, tout cela peut être excellent, mais nous ne devons pas nous ingérer de le faire, tant que nous n'avons pas « senti dans l'âme » l'appel de Dieu qui nous y invite (42). « Il ne faut pas facilement, et sans un particulier mouvement de Dieu, passer d'un genre de vie à un autre, ni du monde à la religion et à la retraite... Pour faire des changements au gré de Dieu, il faut que son Esprit nous les fasse faire (43). » « Ce n'est pas assez d'entrer dans le vrai chemin qui mène au bonheur du ciel, en entrant dans une religion, il faut prendre garde d'y entrer de une manière particulière sans laquelle cette entrée ne sert de rien (44). » Combien de gens vont s'enfermer dans un monastère parce qu'ils ont éprouvé des déceptions dans le monde et qu'ils n'y entrevoient plus que chagrin, ou bien parce qu'ils ont de l'inclination pour des personnes qui sont dans ce monastère (45) ! Ces gens-là sont étrangement abusés : ils ne devraient consulter que « le mouvement de Dieu », « sans avoir aucun égard au monde ni à tout ce qu'il a de fâcheux ou d'agréable ! » (46). Il ne suffit même pas de se promettre de faire des bonnes œuvres : « Car ce ne sont pas les bonnes œuvres qu'on se promet de faire dans une religion, qui portent la racine, c'est-à-dire la vocation : mais c'est la racine, la vocation et la première inspiration du Saint-Esprit, qui porte les bonnes œuvres qu'on y fait après la profession (47). » N'oublions pas que ce qui est meilleur en soi n'est pas forcément ce qui est le meilleur pour nous. « Il faut bien prendre garde à ce que Dieu demande et veut de nous, et à quoi il nous destine principalement, afin de le suivre en cela exactement, sans excéder dans les autres bonnes œuvres, qui ne doivent être pour nous que des accessoires, de peur que nous ne gâtions la fin et la fonction principale pour laquelle il nous a choisis » (48). « En quelque sorte de vie où l'on soit appelé, on y vit mieux que dans une plus excellente, où l'on entrerait sans être appelé de Dieu (49). » Nous devons « servir Dieu dans le don qu'il nous a fait, et non dans celui d'un autre » (50). Et quand on parle du don qu

(42) *Ibid.* — (43) *O. C.*, t. I, p. 94. — (44) *O. C.*, t. II, p. [illegible] — (45) *Ibid.*, p. [illegible] — (46) *Ibid.* — (47) *Ibid.*, p. 278. — (48) *O. C.*, t. II, [illegible] — (49) *Comm.* [illegible] — (50) *Maximes inédites* in [illegible]

Dieu nous a fait, il ne s'agit pas, bien entendu, de nos talents et aptitudes *naturelles*, — ce n'est pas forcément une raison parce qu'on a une intelligence propre à l'étude ou à la prédication pour qu'on soit docteur ou prédicateur (51), — il s'agit de la vertu surnaturelle qu'il met plus spécialement en nous et « par laquelle principalement il veut nous sauver ». (52) Encore une fois, nous n'avons pas à nous occuper d'autre chose que de répondre à ce que Dieu attend de nous. Or, comme le roi n'appelle pas au gouvernement de l'État nombre de gens qui en seraient fort capables, il y a beaucoup de gens qui ont les qualités nécessaires pour remplir telle mission dans l'Église et qui cependant n'y sont pas appelés (53).

Mais ce n'est pas seulement pour le choix d'une profession ou d'un genre de vie plus ou moins élevé que la vocation est indispensable. Elle l'est encore pour l'usage de ces moyens surnaturels d'où dépendent l'entretien et l'accroissement de toute vie chrétienne, et qu'on nomme les sacrements. Un abus néfaste tend à prévaloir, selon lequel il suffirait, pour recevoir les sacrements, — étant d'ailleurs en état de grâce, — d'y être admis ou convié par les règles ordinaires de la liturgie. En réalité les sacrements sont choses infiniment efficaces, mais aussi infiniment hautes et redoutables ; et, quoiqu'ils contiennent en eux-mêmes une vertu souveraine de salut, on pourrait presque dire « qu'ils sont plus souvent nuisibles qu'utiles aux hommes » (54), parce que, la plupart du temps, les hommes les reçoivent sans les dispositions requises, à savoir sans la vocation intérieure de l'Esprit (55).

Considérons, d'abord, le plus élevé de tous (56), le sacrement de l'*Ordre*.

Ce sacrement confère à l'homme une puissance formidable.

---

(51) Lancelot, t. I, p. 34, et l'exemple de Le Maître et de Singlin ; cf. *Lettres à Arnauld*. — (52) *L. C.*, t. II, p. 490-491. — (53) *O. C.*, t. III, p. 471-472.

(54) *P. A.*, t. II, p. 49-59 ; V. sur l'abus des sacrements et sur les maux qui en dérivent de nombreux fragments inédits *in P. R. 31*. — (55) Ce sont les trois sacrements de l'Ordre, de l'Eucharistie et de la Pénitence que Saint-Cyran associe dans ses lettres à Guillebert *L. C.*, t. I, p. 92 et suiv. — (56) *L. C.*, t. II, p. 629.

Le prêtre est « le troisième officier après J.-C. dans l'Eglise » (57). Il est roi et plus que roi (58) sur la terre, il est un ange et plus qu'un ange dans l'Eglise ; car, comme sacrificateur, il fait ce qu'aucun ange n'est appelé à faire (59). Enfin, rien ne peut donner une plus haute idée du Sacerdoce que de dire que la Vierge, qui elle aussi a reçu et formé le corps du Fils de Dieu, par les paroles prononcées au jour de sa consécration, est la véritable *Idée du Prêtre : Ipsa Sacerdos* (60).

Aussi rien n'est-il plus à blâmer, dans les abus du siècle, que la légèreté et l'esprit tout temporel selon lequel la plupart des prêtres vont au Sacerdoce. La plupart du temps c'est assez qu'un collateur les nomme à un bénéfice, ou à une cure, pour qu'ils se croient autorisés à l'accepter. En réalité, ils ont tort de s'assurer sur cette désignation humaine, fût-elle faite le plus régulièrement du monde (61). Certes, la *vocation extérieure*, le choix fait par l'Eglise et les supérieurs ecclésiastiques est nécessaire (62), et on a raison de soutenir contre les hérétiques cette nécessité (63). Mais elle ne suffit pas. Un ministère si auguste, et dans lequel on tient la place de J.-C. même, exige en outre des conditions tout exceptionnelles : une parfaite innocence de vie depuis le Baptême (64) ou, à défaut de cette innocence, une longue, laborieuse et presque perpétuelle pénitence (65) ; la science aussi, et le bon sens (66). Et toutes ces dispositions spirituelles ou temporelles ne suffisent pas encore. Supposez une personne, « douée de toutes les qualités du corps et de l'esprit, de science, d'intelligence, de lettres, ou de langue latine, de prudence, de noblesse, de bonne réputation, et d'application à quelque exercice de dévotion » (67).

---

(57) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 3[illegible]). — (58) *Ibid.*, t. I, p. 318-319, 332-333 et 336-337. V. aussi *L. C.*, t. II, p. 439, p. 646 et p. 726. Cf. *Fragments inédits in P. R. 31*. — (59) *L. C.*, t. II, p. 662. — (60) *L. C.*, t. II, p. 618, p. 647 et p. 66[illegible]. V. aussi p. 718; *P. A.*, t. II, p. [illegible]. Cf. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, V. I, p. [illegible]-148. Cf. *Lettre à du Hamel sur les dispositions à la Prêtrise*, particulièrement le chap. VIII, *in O. C.*, t. III, p. 526 et suiv.

(61) *Lettre à Guillebert*, *L. C.*, t. I, p. 6-7. — (62) *O. C.*, t. III, p. [illegible]. — (63) *Cf. Lettre à Guillebert*, *L. C.*, t. I, p. 248. — (64) *Ibid.*, t. I, p. 144, 149, 165. *Pensées sur le Sacerdoce* (*ibid.*, p. 278) ; *O. C.*, t. III, p. [illegible] et p. 439. — (65) *O. C.*, t. III, p. 479 suiv. ; *Lettre à Guillebert*, *L. C.*, t. I, p. 149 suiv. ; 152 suiv. ; [illegible] suiv. — (66) *L. C.*, t. I, p. [illegible]. — (67) *O. C.*, t. III, p. 471.

supposez-la « la meilleure du monde (68) » ; supposez-la encore tout à fait exempte de cupidité, et ne désirant les charges ecclésiastiques que pour y accomplir des bonnes œuvres et faire la gloire de Dieu (69) ; enfin, joignez à tout cela la désignation unanime d'un peuple entier (70), ce ne serait pas encore assez. Il faut encore s'assurer de la « mission intérieure de Dieu » (71).

Le prêtre est ministre de Jésus-Christ ; sa royauté est semblable à celle de Jésus-Christ qui n'est point de ce monde : elle ne doit donc pas être seulement « fondée sur une succession ou une vocation humaine, mais émanée du Ciel par une vocation toute divine » (72). Elle suppose « deux élections qui sont toutes deux de Jésus-Christ : mais l'une, c'est-à-dire l'extérieure, se fait par Jésus-Christ et par l'évêque, et par ceux qui sont établis selon l'ordre primitif de Dieu ; l'autre, c'est-à-dire l'élection intérieure, est immédiatement de Jésus-Christ, et sans qu'aucune créature ni puissance humaine y ait aucune part. Cette élection est toute cachée dans le cœur, et personne ne l'entend que celui qui la reçoit vraiment de Dieu. L'Église est un royaume spirituel et Jésus-Christ la gouverne et la gouvernera jusqu'à la fin du monde par son Saint-Esprit. C'est donc à lui à choisir ses officiers : ainsi, outre l'ordre qu'il a établi parmi les hommes pour élire un homme qui soit prêtre, il faut qu'il parle lui-même au cœur du prêtre et qu'il l'élise par son mouvement » (74). Il faut enfin « qu'à la vocation particulière de l'Église » se joigne un « mouvement particulier du Saint-Esprit (75) ». Que l'homme donc, avant que de-

---

(68) *Pensées sur le Sacerdoce*, *in L. C.*, t. I, p. 294. — (69) *Ibid.*, t. I, p. 299-300 et 371. — (70) *Ibid.*, t. I, p. 369-431.

(71) *Ibid.*, p. 371. (Cf. *P. A.*, t. II, p. 223) : *Certum est nunc generatim ecclesiæ ministros, si eo modo quo æquum est ac jubet Deus, ad ministerium adierint, a Deo missos esse, non tantum remota quædam missione per suos in Ecclesia ministros, sed etiam proxima et immediata, per motus et sermones intimos, spiritu gratiæ, et Spiritu Sancto, qui digitus Dei est, in hominis corde inscriptos.... Quare non sola externa missio sufficit etsi necessaria est ad pium et Deo placens ministerium, sed simul interna missio, quam Deus ipse interiùs instillet, exigitur ; ita ut ministri non tantum ab eo manifeste per ministros et Ecclesiæ præsides, sed etiam ab ipsomet intrinsecùs per Spiritus Sancti impulsionem mittantur.* V. aussi : *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 294 et 435) cf. *Lettres à Arnauld* in *Œuvres d'Arnauld*, t. I, p. 7.

(72) *Pensées sur le Sacerdoce*, *L. C.*, t. I, p. 334-335 et 319. — (74) *Ibid.*, p. 332-333 ; cf. P. A., *loc. cit.* — (75) *Ibid.*, t. III, p. 472.

[illegible] qu'il ne dise pas qu'à faire l'épreuve si rigoureuse, bien peu seront jugés dignes. Qu'il ne dise pas « que l'Église demeure sans ouvriers, s'il est nécessaire qu'ils aient tout, non seulement l'innocence, mais encore la vocation intérieure de Dieu (77). » « C'est à Dieu à maintenir l'Église comme il l'a promis », et non point à l'homme à entreprendre de la conserver par des moyens différents de ceux que Dieu a institués (78). Au reste, sachons le : ce n'est pas ici le nombre qui importe. « Tant s'en faut que la multitude des prêtres mal appelés conserve l'Église et l'amplifie, qu'elle la ruine. » « Un bon prêtre, et bien appelé, conserve et augmente plus l'Église que ne font une quantité de prêtres mal appelés : parce que Dieu opère par lui et produit ses grâces à plusieurs âmes, comme par un canal qui lui est proportionné (79). » « Un ou deux prêtres bien appelés de Dieu feraient plus de bien à l'Église et convertiraient plus de monde que ne feraient plusieurs mal appelés, quelque science, prudence et atteinte de charité qu'ils semblent avoir (80). »

Ce qui est vrai de l'*Ordre*, sacrement des forts et couronnement de la vie chrétienne, l'est aussi de la *Pénitence*, préambule de toute vie religieuse. C'est la même disposition qu'il faut apporter à l'absolution et à l'ordination (81). La pénitence nous réconcilie avec Dieu, elle est le gage et la source de notre conversion. Mais l'absolution ne fait rien si nous ne sommes pas réellement « convertis » (82). Or les vraies conversions sont extrêmement difficiles et rares (83) et le repentir qui en

---

(76) *Id.*, t. III, p. 454. — (77) [illegible] *Ibid.*, p. 330. — (79) *Pensées sur le Sacerdoce*, *L. C.*, t. I, p. 412 [illegible] Oppositions de la part de Saint-Cyran [illegible] Saint Vincent de Paul et d'autres prêtres de son école touchant l'es[illegible] chrétienne. Saint Vincent de Paul pense avoir donné un argument péremptoire contre la *Fréquente communion* d'Arnauld en disant par suite de l'influence de ce livre, « plusieurs curés de Paris se plaignent de ce qu'ils ont beaucoup moins de communiants que les années passées. Saint-Sulpice en a trois mille de moins, etc... ». (*Lettre à M. Dehargny*, 25 juin 1643, *id.*, Coste, t. III, p. [illegible]

(80) *Ibid.*, p. 436. — (81) *Ibid.*, p. 425. — (82) V. *Lettre à Guillebert*, *L. C.*, t. I, p. 181. — (83) *Lettre à Guillebert*, *L. C.*, t. I, p. 103 et suiv. Cf. *Pensées sur le Sacerdoce*, *L. C.*, t. I, p. 419 ; et *L. C.*, t. II, p. 574, et Hourticq, 1918, p. [illegible] ; et *Entretiens avec Singlin* [illegible] p. [illegible]

[illegible] le fond est souvent malaisé à apprécier (84). Il est assez vain de disserter sur la nature et la définition exacte de ce repentir, s'il est composé, et selon quelle proportion, d'amour ou de crainte. Le seul point intéressant est de savoir s'il a bien son origine en un mouvement de Dieu. Car là où Dieu « ne remue l'âme le premier », comme il faisait « l'eau de la piscine », « toutes les pensées qu'on a de s'amender sont vaines », et beaucoup plus les discours de ceux qui tâchent de nous y porter (85). Et, au contraire, quand c'est Dieu qui remue l'âme, en vue de la retirer du péché et de la conduire à la justification, il arrive toujours à y produire son amour, mais il le fait naître souvent de la crainte même (86). « Cet amour croît peu à peu comme la lumière du jour dans les pécheurs : le premier mouvement qu'ils ont d'ordinaire est la crainte des peines d'enfer, qui n'est pas cet amour ni cette grâce, mais un mouvement grossier dont Dieu se sert par sa Providence générale pour faire entrer l'âme dans cet amour, qui produit ensuite dans eux une douleur parfaite de leurs péchés, qu'on nomme contrition (87). » Peu importe donc que le mouvement de pénitence qui anime le pécheur soit dénommé amour ou crainte, pourvu qu'il soit « formé par le Saint-Esprit » (88), c'est-à-dire qu'il s'inspire d'autre chose que de préoccupations humaines. Il est certain qu'on ne va pas comme il faut à la confession, quand on y va « pour se décharger de ses péchés, par coutume ou par scrupule, ou seulement afin d'imiter ceux qui se confessent ce jour-là » (89). « Une action si sacrée » doit être faite « en nouveauté d'esprit » (90), avec « un désir sincère d'aller à Dieu, sans se soucier de l'ordre commun » (91). De même que des aspirations purement humaines ne permettent pas d'accéder dignement à la prêtrise, de même des regrets purement humains ne sont pas une préparation convenable à l'absolution. L'absolution, comme l'ordination, réclame une vocation divine (92). Et de même que la vocation sacerdotale se discerne d'une part à certains senti-

---

(84) *L. C.*, t. II, p. 450-451, et *Pensées sur le Sacerdoce, L. C.*, t. I, p. 357-358. — (85) *O. C.*, t. III, p. 28. Cf. *Traité de la grâce, P. R.* 31, p. 538-539. — (86) *Ibid.* — (87) *Ibid., P. R.* 31, p. 539. — (88) *Théologie familière, O. C.*, t. IV, p. 49. — (89) *O. C.*, p. III, p. 338. — (90) *Ibid.*
(91) *Pensées sur le Sacerdoce, L. C.*, t. I, p. [illegible]. — (92) *Ibid.*, p. 433, *L. C.* t. II, p. 6-8 [illegible]

ments intérieurs, d'autre part à certains indices extérieurs, — ainsi la colombe qui, se reposant sur le corps du Christ, l'a fait reconnaître de saint Jean comme le Messie (93), — c'est en de certains sentiments de componction et d'anéantissement, en de certains attraits vers la vie austère et la « voie étroite », confirmés et notifiés par de dignes « fruits de pénitence », que consiste la vocation à la pénitence, ou, ce qui est la même chose, la véritable disposition à la confession (94).

Et pareillement, enfin, pour le sacrement auquel, pourrait-on dire, s'ordonnent tous les autres. — puisque le Sacerdoce n'a pour objet que de donner à des hommes la puissance de la produire et de l'administrer, et la Pénitence n'a pour objet que de rendre les hommes capables de la recevoir, — l'*Eucharistie*. Là encore, le siècle a introduit de nombreux et déplorables abus. On croit qu'après s'être débarrassé de ses péchés en confession, on n'a qu'à se régler sur le retour des dimanches et des fêtes pour aller à la sainte table. La vérité est qu'il y faut aussi l'appel de l'Esprit. Et sous quelle forme? Outre l'absolution, outre l'état de grâce, il faut « ce mouvement présent qu'on a vers Dieu, qui est un effort de la Foi et de la Grâce » (95). Il faut l'attrait vers la communion, qui fait qu'on la reçoit avec une joie secrète (96). On ne saurait donc recommander en thèse générale ni de communier fréquemment ni de communier rarement. L'Eucharistie est la nourriture de l'âme (97). On ne dit pas à un homme sain combien de fois il doit manger, « on ne prescrit pas de règles à un homme qui se porte bien pour lui dire comme il doit aller au dîner et au souper. La bonne santé qu'il a l'y conduit aux heures » (98).

---

(93) V. *Entretien de Singlin avec Saint-Cyran* partie inédite des *Mémoires* de FONTAINE, bibl. Gazier, t. I, p. 220. — (94) *Ibid.*, p. 376 ; cf. p. 369. Cf. *L. C.*, t. II, p. 678-679, etc. (Saint-Cyran remarque qu'il en est de même du baptême des adultes, qui est aussi un véritable sacrement de pénitence.) C'est pour juger de ces « fruits de pénitence » que le prêtre doit parfois recourir au délai de l'absolution. (V. à ce sujet l'*Entretien avec Singlin* in FONTAINE, t. II, p. 213 et suiv. Cf. BRUNETIÈRE, 1913, p. 354 et suiv. Mais Saint-Cyran n'en a jamais fait (non plus qu'Arnauld) une règle absolue. V. *Apol. pour Saint-Cyran*, t. XXIX, p. 231 et suiv.

(95) *Consid. I*, t. I, p. 64. — (96) *O. C.*, t. I, p. 264 : « On peut dire que celui qui va à la communion sans avoir cette secrète joie dans le cœur n'y est pas bien préparé. » — (97) *O. C.*, t. III, p. 325. — (98) *O. C.*, t. I, p. 239. V. aussi *O. C.*, t. I, p. 267-268 : Saint Paul, après avoir donné

Pareillement, à un chrétien qui a l'âme saine, il n'y a point de règle à prescrire pour la communion : son appétit surnaturel, en quelque sorte, le conduira, dans le temps qu'il faudra, à la sainte table. Et qu'est-ce qu'avoir l'âme saine? Rien d'extraordinaire : « La vie douce et chrétienne qu'on mène dans la voie étroite, encore qu'on ne soit ni prêtre ni religieux, suffit pour avoir l'âme saine, et pour donner droit à un chrétien d'aller sans crainte à la sainte communion tous les dimanches et toutes les fêtes (99). » Que si, par contre, on n'a pas l'âme saine, il faut tâcher de lui rendre la santé; et cela ne veut pas dire que la communion même n'y puisse être employée : car comme elle est « la viande des forts », elle est aussi, dans certains cas, « le remède des faibles » (100). Mais dans certains cas seulement et par suite d'une miséricorde exceptionnelle de Dieu (101). Souvent, il sera préférable de se tenir par humilité éloigné quelque temps de la sainte table (102). Mais qu'on prenne garde ici à la fausse humilité qui n'est qu'une paresse (103). Cette séparation serait pire qu'une fréquentation indiscrète, si elle n'était accompagnée d'un « gémissement secret de se voir privé d'un si grand bien, d'une sainte jalousie envers ceux que Dieu rend dignes

---

aux chrétiens une série de préceptes pour bien vivre, « ne leur ordonne pas d'aller souvent à la communion, non plus que saint Bernard dans l'*Homélie* 18, parce qu'un homme qui vit ainsi chrétiennement n'a pas besoin de cet avis. Car s'il a soin de vivre ainsi tous les jours, l'esprit de Dieu seul, et cette grande grâce dont il est rempli, l'y conduira comme le seul instinct de la nature : et la bonne disposition d'un homme l'invite et le pousse par un mouvement intérieur à prendre aux heures la nourriture dont il a besoin, sans qu'il soit nécessaire qu'on l'y exhorte, ni qu'il s'y prépare lui-même par de nouveaux exercices. »

(99) *O. C.*, t. I, p. 242; et à un prêtre (ou même à un sous-diacre) *tous les jours*. V. *O. C.*, t. III, p. 132. Saint-Cyran écrit à M. de Rebours, qui vient d'être fait sous-diacre : « Je ne vous ai pas prescrit de communier toujours à la messe dans laquelle vous ferez cette fonction, parce qu'il me semble que c'est une chose superflue de dire à un homme qui se porte bien qu'il se nourrisse de pain et de viande tous les jours; et jamais il ne se trouvera que l'Ecriture ou les Saints Pères aient ordonné la sainte communion à quelque âme vertueuse pour la préparer aux ordres ou à quelque autre sainte fonction. Car c'est une suite nécessaire, et il est, à mon avis, superflu de l'exprimer dans ces circonstances. »

(100) *O. C.*, t. III, p. 190. Cf. *O. C.*, t. III, p. 325. — (101) *O. C.*, t. III, p. 190. — (102) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 81). — (103) *O. C.*, t. III, p. 321-322.

de se nourrir souvent de ce pain du Ciel, et d'un ardent désir d'arriver à bon-heur et de mériter, par son avancement dans la piété, d'approcher souvent de cette table divine » (104). Quelquefois, au contraire, on pourra, même avant d'être tout à fait sain, s'aider à le devenir par la participation à l'eucharistie, mais à condition de ne la prendre que dans cet esprit, et « comme ce qu'il y a de plus souhaitable pour se guérir entièrement et pour recouvrer une parfaite santé » (105); à condition aussi que cette communion fréquente n'engendre pas en nous de dégoût de la communion, et qu'elle ne nous fasse pas tomber « en une moindre disposition » : car ce serait la preuve que ce pain solide est une nourriture trop forte pour nous (106). En d'autres termes, il n'est pas question d'être parfait, mais d'avoir le désir de l'être et de travailler à le devenir (107); soit dans les parfaits, soit dans les imparfaits, ce qui doit mesurer l'usage de l'eucharistie, c'est toujours « la faim et la soif de la justice » (108); que nous nous abstenions ou non, notre conduite n'est bonne que si elle part d'une impulsion divine qui nous fait aspirer à la communion; à la communion, non pas précisément en tant que pratique cérémonielle, mais en tant que moyen et signe de notre union avec Dieu (109).

Dans la participation aux sacrements, comme dans le choix d'un état ou l'entrée en une charge, la seule règle est donc de nous conformer au mouvement de Dieu. Aussi bien appartient-il à ce mouvement de Dieu de nous diriger en tout ce que nous faisons, fût-ce en des affaires aussi peu importantes en apparence qu'un changement de demeure (110), ou que la publication d'un livre (111). Nous ne sommes fondés à rien entre-

---

(104) *Le Cœur nouveau* (*O. C.*, t. IV, p. 81-82). *L'Entretien avec Singlin* (Fontaine, t. I, p. 253). — (105) *O. C.*, t. III, p. 325. — (106) *O. C.*, t. I, p. 459-460. — (107) *O. C.*, t. III, p. 359 et 330. C'est précisément ce que dit la Mère Agnès dans des lettres (v. ses *Lettres*, édition Faugère, t. I, p. 376), que des auteurs peu exacts ont voulu opposer à la doctrine de Saint-Cyran et des autres théologiens de Port-Royal. — (108) *O. C.*, t. I, p. 254-255. — (109) V. *Entretien avec Singlin* (Fontaine, t. I, p. 252-254). Cf. Brucker, 1913, p. 374-375. — (110) *O. C.*, t. I, p. 175.

(111) Saint-Cyran écrit à Arnauld (*L. C.*, t. II, p. 597-598) : « Je ne puis vous celer que tous les mouvements de mon cœur vont à conclure que le Livre de la Pénitence doit aller le premier. Les raisons que vous et ceux qui êtes d'opinion contraire pouvez alléguer peuvent être

prendre, non pas même une œuvre évidemment bonne, non pas même avec la permission, voire avec le commandement, du supérieur légitime (112), que moyennant « une vocation et une application intérieure de l'esprit de Jésus-Christ » (113). A vrai dire, c'est cette vocation particulière qui fait tout le mérite de nos bonnes œuvres (114). De même donc qu'on doit être toujours prêt à obéir à l'appel de Dieu et ne se pas refuser à accomplir, la bonne œuvre, quelque difficile et dangereuse qu'elle soit, dès qu'on croit connaître que Dieu la demande, de même qu'on doit ne rien négliger pour la mener à bien, s'y employer tout entier, sans « se rendre jamais » (115), —de même aussi on doit prendre garde de s'y attacher trop, et être disposé à la quitter dès qu'on connaît que Dieu ne la demande plus (116) : il faut savoir « mourir à la bonne œuvre » (117); il faut, jusque dans les moindres choses, être *docile à Dieu* (118). — Et par là s'explique cette règle, souvent mal interprétée, qu'en toutes choses le chrétien ne doit pas se contenter du bien, mais tendre à la perfection. Il est très vrai que c'est mal régler sa vie que de prendre pour idéal une vie d'honnêteté et de vertu médiocre : c'est la plus parfaite qui doit être notre règle (119). Il est très vrai que nous devons

---

bonnes, mais pour moi je ne commence jamais d'opiner dans les affaires de Dieu par raisons mais par prières, qui sont les sources des mouvements et des lumières qui ne peuvent naître que de la grâce de Dieu, etc... » De même, dans une lettre du manuscrit de Munich, à propos de la façon dont il compose ses lettres : « Je les destine quelquefois aux uns et aux autres, selon le mouvement présent que Dieu me donne, etc... » V. d'autres textes semblables *in* Brucker, 1913, p. 367 et suiv., et pareillement pour les discours : Il faut « disposition et occasion pour parler de quelque chose » (Fontaine, t. I, p. 110). A quel point Saint-Cyran se conformait à cette règle dans sa vie, on peut le voir par les anecdotes que raconte Lancelot (notamment t. II, p. 5-19), et dont plusieurs, assez bizarres, font penser au démon de Socrate.

(112) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 17). Cf. *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 331). — (113) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 383). — (114) « Comme il y a une chaîne dans la Prédestination, il y en a une dans toutes les bonnes œuvres qui dépendent toutes de la première vocation; et, ce qui est épouvantable, celui qui n'a pas été bien appelé à une charge peut avoir toutes les mêmes bonnes œuvres extérieures communes avec celui qui a été bien appelé... » (*L. C.*, t. II, p. 561). — (115) V. Besoigne, t. III, p. 466-468. C'est ainsi que Saint-Cyran fut d'avis qu'on demeurât à Port-Royal des Champs, malgré l'insalubrité des lieux (Lancelot, t. II, p. 318). — (116) *Ibid.*, p. 431. — (117) *Ibid.*, p. 471. — (118) Lancelot, t. II, p. 7.

(119) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 165).

tous tendre à la perfection (120). Mais est-ce à dire que nous devions d'emblée prendre les mesures les plus parfaites, comme par exemple donner sur-le-champ notre bien aux pauvres (121)? Tant s'en faut; et souvent, au contraire, on ne saurait voir là que l'exagération d'un zèle indiscret (122), et qu'une façon « d'excéder dans les bonnes œuvres ». En réalité, « tout dépend de la disposition intérieure de chaque personne » (123). Avez-vous la vocation? Tout est là. Dans certains cas « la loi secrète du cœur » peut vous faire connaître qu'il « vaut mieux garder vos biens pour faire la charité peu à peu plutôt que de les donner tous à la fois » (124). Par contre, si vous sentez en vous ce mouvement de donner tous vos biens, « si vous sentez que vous ne vous rendriez pas à l'instinct de Dieu et de sa grâce si vous ne le faisiez » (125), alors, et seulement alors, ce n'est plus un conseil de perfection facultative, c'est un commandement; non pas une loi « absolue et universelle, puisqu'elle dépend de plusieurs circonstances qui ne rencontrent pas toujours, et particulièrement de cette disposition intérieure » (126) sans laquelle on n'est pas obligé de donner son bien aux pauvres, mais enfin un devoir dont l'observation met en cause le salut : c'est de cette façon que « les paroles de l'Evangile qui ne sont que des conseils, deviennent des préceptes » (127).

Ainsi : ne rien faire que par l'esprit de Dieu (128), et d'après sa vocation expresse; faire tout ce à quoi nous appelle l'esprit de Dieu, que ce soit de grande ou de petite conséquence; le faire malgré tout, et dans la mesure et pour le temps où Dieu nous y appelle : telle est la définition de la vertu chrétienne.

Mais alors surgit une grande difficulté. Cet appel, cet engagement particulier de Dieu, hors duquel « les meilleures

---

(120) *O. C.*, t. II, p. 482. Cf. *O. C.*, t. I, p. 152. — (121) *O. C.*, t. III, p. 541. — (122) *Ibid.*, p. 539.

(123) *O. C.*, t. II, p. 527. — (124) *O. C.*, t. III, p. 540. — (125) *O. C.*, t. III, p. 458. — (126) *O. C.*, t. III, p. 542. — (127) *Ibid.*, p. 541. Sur la distinction des *préceptes* et des *conseils*. V. l'*Interrogation* in *Recueil d'Utrecht*, p. 000. — (128) « Je ne dis rien et ne fais rien, s'il m'est possible, que par l'esprit de Dieu » (BRUCKER, 1913, p. 170).

entreprises sont vaines et inutiles » (129), comment s'assurer qu'on en sera toujours informé? « Il n'y a rien de si difficile aux saints, même en cette vie, que de le connaître (130). » Et cependant, tant que nous ne le connaissons pas, on peut presque dire qu'il vaut mieux pour nous, — comme les ouvriers dont parle l'Evangile, qui restent les bras croisés tant qu'on n'est pas venu les louer pour travailler à la vigne, (131) — rester sans rien entreprendre plutôt que de nous ingérer mal à propos dans une œuvre que Dieu ne demande pas de nous.

Après tout, néanmoins, il faut agir. Et comment agirons-nous? L'esprit de Dieu « ne se communique qu'à un petit nombre de fidèles, et lorsqu'il lui plaît » (132) : c'est ce qu'il faut nous rappeler avant tout, et c'est ce qui nous explique pourquoi précisément le nombre des élus est si restreint (133). Si réellement nous sommes élus de Dieu, il est certain qu'il ne manquera pas de nous conduire et de nous manifester ses volontés. Mais à qui Dieu se manifestera-t-il? A qui ne se manifestera-t-il pas? Ce sont secrets de la prédestination divine, que notre intelligence n'a pas à scruter. Sommes-nous ou ne sommes-nous pas « du nombre de ceux qui ont aimés éternellement? » « Nous ne devons pas nous en mettre en peine, mais seulement faire exactement tout ce que Dieu nous a ordonné » (134), et, quoiqu'il dépende de Dieu de nous éclairer, user, comme si cela dépendait de nous seuls, de tous les moyens dont il a lui-même réglé l'ordre, qui font comme des degrés pour arriver à la lumière. A qui apporte la disposition convenable, Dieu n'est pas avare de ses communications : elles ne nous semblent si rares que parce que nous ne savons pas nous rendre dignes de les recevoir. Les gens vraiment saints en bénéficient plus souvent qu'il ne semble. « Soyez simples et fidèles à suivre Dieu dans les moindres choses, et il

---

(129) *Consid.* 2, t. I, p. 68. — (130) *Ibid.*, p. 68. — (131) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 288). — (132) *Lettre à Guilleberi* (*L. C.*, 1744, t. I, p. 171). — (133) *Consid.* 2, t. II, p. 302.

(134) *Traité* in *P. R.* 31, p. 552. V. aussi *O. C.*, t. I, p. 531 : « Il faut travailler comme si on ne s'attendait point à Dieu ni à sa grâce, et il faut s'appuyer et se confier en sa grâce, comme si on ne prétendait rien obtenir par son travail. L'un nous éloigne de la négligence et l'autre de la présomption. » Cf. Jansénius, *Discours sur la Réformation de l'Homme intérieur*.

vous fera la grâce de connaître sa volonté et de la faire dans les plus grandes, votre lumière croissant à proportion de votre foi et de votre fidélité (135). »

Mais quelles sont ces dispositions requises ? On peut les réduire à deux : le *silence* et la *prière*.

Le *silence* ou la *séparation* (136). C'est-à-dire qu'il faut fermer son âme à toutes les voix du dehors qui empêcheraient la voix de l'Esprit-Saint d'être entendue; qu'il faut s'isoler du monde et de toutes les préoccupations qui s'y rattachent. Cette séparation s'opère de bien des façons. Elle consiste, dans certains cas (et ce sont les cas les plus favorables pour le salut), à se retirer entièrement de la vie du siècle : l'entrée en religion, à cet égard, est certainement le parti le plus sûr (137) ; mais si nous n'avons pas la vocation de la vie religieuse, ce que nous pouvons faire au moins, c'est nous ménager une solitude relative, en évitant tous les entretiens inutiles (138), et principalement avec les gens dont la conversation ne peut pas nous édifier (139), fussent-ils nos parents (140). On a tort de croire que cette règle de renoncement au monde n'oblige que les Prêtres ou les Religieuses. Elle oblige tout le monde et « à la rigueur » : « pour être un bon chrétien, il faut faire un parfait renoncement de toutes choses » (141). Il faut, pour le dire en un mot, sortir de sa terre, de sa parenté, et de la maison de son père. C'est dans cette séparation que consiste la vraie piété, qui est la première vertu, dit saint Ambroise, et le fondement de toutes les autres (142). Mais

---

(135) LANCELOT, t. II, p. 34. — (136) V. sur le *silence* plusieurs traités ou recueils de fragments dans les *Traités inédits* de Saint-Cyran (*P. R.* 31). *Avis général du silence*, etc. Saint-Cyran (comme, du reste, Bérulle et Gilbert) trouve dans la Vierge le véritable modèle du *silence*. V. *Consid.* 1, t. I, p. 163, etc., et t. II, p. 110, 113, 114, 136. — (137) *O. C.*, t. II, p. 209 sqq. Encore faut-il noter que les Religieux mêmes vivant en communauté doivent prendre garde « de se faire un petit monde hors du grand monde » (LANCELOT, t. II, p. 269-270). Pour Saint-Cyran, la perfection est dans la solitude des Chartreux (*O. C.*, t. III, p. 131-132 et p. 370 et suiv.).

(138) V. LANCELOT, t. II, p. 95; Cf. *O. C.*, t. I, p. 69. — (139) *L. C.*, t. II, p. 491-492, p. 570 et p. 605. — (140) *Ibid.*, p. 606. — (141) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 210-211). — (142) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. II, p. 490).

ne nous y trompons pas : pour saint Ambroise comme pour l'Evangile, il ne s'agit pas tant d'une séparation effective, — qui n'est pas toujours possible, et qui, là même où elle est possible, ne suffit point à elle seule, — que d'une séparation *intérieure*, d'un renoncement *par l'esprit* (143). L' « abandon de toutes choses » qui nous est réclamé, consiste surtout à se défaire des deux vices pour lesquels nous sommes attachés aux biens de toute espèce : l'*avarice* et *la vanité* (144). « Il faut une séparation du monde qui soit toute spirituelle et qui sépare autant l'âme du corps par les exercices de la vertu intérieure, que le corps se sépare du monde extérieur, lorsqu'il quitte tout ce qu'il aime dans le monde pour se retirer dans la solitude (145). »

C'est ainsi que doit s'entendre cette *pauvreté* si nécessaire à tout chrétien (146). Ce qu'ordonne Jésus-Christ à ses fidèles c'est « de détacher leur cœur des biens qu'ils possèdent sur la terre, et d'y vivre comme pauvres d'esprit et d'affection, ne tenant qu'en dépôt ce qu'il leur permet de posséder comme dispensateurs fidèle du bien de Dieu (147) ». Il veut qu'ils soient pauvres « à la manière des anges, et comme les esprits bienheureux, qui sont aussi éloignés d'avoir de l'affection pour les biens de la terre que d'en posséder encore (148) ».

Gardons-nous de croire, cependant, que cette pauvreté puisse demeurer toute intérieure. Il est très difficile, en conservant tous ses biens, de n'y pas avoir quelque attache. De même donc que celui qui ne peut se donner à une retraite matérielle, doit cependant, par la fuite des conversations inutiles, se faire un commencement de solitude, de même le riche, pour apprendre à son cœur à mépriser les richesses, doit s'en séparer effectivement (149), au moins en quelque

---

(143) *Ibid.*, p. 130. — (144) *Ibid.*, p. 131. V. aussi Lettre à Arnauld (*Œuvr.* d'Arnauld, t. I, p. 10) : « Il faut mener une vie comme les autres en apparence, et autant différente de la leur en esprit que le Fils de Dieu l'est de ses créatures. » (Cf. Pascal.) Le modèle ici encore est offert par la Vierge Marie qui, durant sa vie, a su s'occuper du monde, mais « sans se distraire de Dieu » (*Consid* 2, t. II, p. 290) : « Etant avec Jésus au milieu du monde, elle était plus seule qu'en la solitude. » (*Ibid.*, p. 252.)

(145) *O. C.*, t. I, p. 107. — (146) V. *Pensées sur la pauvreté* et *Discours sur la pauvreté en Jésus-Christ* (*O. C.*, t. IV). — (147) *Discours sur la pauvreté de Jésus-Christ* (*O. C.*, t. IV, p. 459-460). — (148) *O. C.*, t. II, p. 216. — (149) On sait que Saint-Cyran avait inspiré le *Traité de*

mesure; et comment? Par l'*aumône* : « L'aumône nous sépare des biens, comme la retraite nous sépare des hommes. C'est le premier degré par lequel nous nous élevons par dessus la terre, et le premier moyen pour attirer les biens du Ciel, en faisant largesse de ceux qui sont en notre puissance (150) ». L'aumône, en nous habituant à nous occuper des pauvres, à les « servir et à les aimer », nous rapproche d'eux, et contribue à nous rendre nous-mêmes pauvres en esprit (151). Tel est le véritable sens de l'aumône chrétienne : il importe moins peut-être, d'augmenter le bien-être des autres que de diminuer le sien; il importe moins de les enrichir et de les aider, parce qu'on appelle la *bienfaisance*, que de s'appauvrir soi-même. Cet appauvrissement, en effet « est le point capital de la vertu chrétienne, sans la pratique duquel il y a peu d'estime à faire de tout le reste (152) ».

Et pourquoi? Pour que cet appauvrissement, nous détachant des biens, nous conduit au détachement total, au renoncement absolu (153), par lequel l'âme, non seulement « seule », mais « solitaire » (154), séparée et des personnes et des biens, et même de toute vaine pensée (155), vit « comme s'il n'y avait que Dieu et elle dans le monde » (157), « ne tenant à rien » (156), imposant à ses désirs comme à sa langue le « silence » (158). Le silence, voilà le grand point. Dieu « répand la lumière de sa grâce dans les cœurs de ceux qui n'aiment et ne regardent que lui, et qui marchent droit vers lui, sans tourner de côté ni d'autre » (159). Si l'on s'est donné à la retraite « avec le dessein de parler à lui », « on peut s'assurer qu'il parlera à

---

l'Aumône chrétienne (recueil des textes des Pères sur le sujet de l'aumône, analogue à la *Tradition de l'Église dans la Pénitence*), publié plusieurs années après sa mort par Le Maître. V. CLÉMENCET, *Hist. lit. de Port-Royal* (imprimée), t. I, p. 368.

(150) *O. C.*, t. III, p. 447. — (151) *O. C.*, t. I, p. 328-329. — (152) *O. C.*, t. I, p. 463-464. — (153) *O. C.*, t. I, p. 503-504. — (154) LANCELOT, t. II, p. 104. — (155) *Ibid.* — (156) *Ibid.*, p. 104; cf. *Consid* 2, t. II, p. 56 et *Règles pour la vie religieuse* (*O. C.*, t. IV, p. 198-199) : « Tâchez de vivre comme étant seuls avec Dieu seul, à l'imitation de Jésus-Christ qui dans une grande multitude de personnes se disait être seul et, étant au milieu des hommes, n'estimait avoir aucune compagnie que celle de son Père. » Cf. PASCAL : « On mourra seul, il faut donc faire comme si on était seul, etc... » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, sect. III, fr. 211.)

(157) LANCELOT, t. II, p. 210. — (158) *O. C.*, t. I, p. 450-451. — (159) *O. C.*, t. I, p. 171.

vous dans le cœur, et qu'il vous fera entendre par cette sorte de langage qui consiste en la secrète disposition du cœur, et que nul n'entend que l'âme en qui il l'imprime, ce qu'il demande de vous (160) ». Mais, « il ne parle point aux âmes que seul à seul (161) ».

Ce silence, et cette séparation, en réalité, sont le premier degré de la véritable *prière*. Si nous voulons que Dieu nous guide, il faut le lui demander. Et, puisque nous avons continuellement besoin de sa grâce, il nous faut prier continuellement (162). « Invoquons donc Dieu sans cesse (163) ». Mais comment l'invoquerons-nous ? Par des prières courtes et fréquentes, « courtes, pour éviter la longueur et garder le respect qui est dû à Dieu (164) »; « fréquentes, pour subvenir à nos faiblesses, et à notre indigence perpétuelle (165) ». C'est par la prière vocale et extérieure, mieux accommodée à notre faiblesse et à la fragilité de notre esprit, si aisément distrait, qu'il convient de commencer (166). Il est fort bon « d'user de ces petites oraisons en adorations vocales presque pour toutes les rencontres; pour les anges, pour la sainte Vierge, pour le Saint-Sacrement, pour la Flagellation, pour le Couronnement d'épines, etc... (167) » Mais si cette sorte de prière extérieure est comme le corps de notre dévotion, l'âme en est dans la prière intérieure (168). Et cette prière intérieure, pour arriver au recueillement qui lui est nécessaire, se servira avec avantage de quelque livre spirituel, et en particulier de quelque livre de l'Ecriture (169). Cependant ce n'est là qu'un préambule ; c'est un moyen « d'élever nos cœurs et nos esprits à Dieu (170) »; c'est une façon de « séparer notre esprit de ses propres pensées en écoutant l'Esprit de Dieu (171) ». Ce n'est pas encore la vraie prière.

La vraie prière, au reste, ne se donne pas plus par lectures qu'elle ne s'enseigne par méthodes d'oraison (172). « La vraie

---

(160) *O. C.*, t. II, p. 350. — (161) *Ibid.*, p. 350 — (162) *Théologie Familière* in *O. C.*, t. IV, p. 38 et *O. C.*, t. II, p. 448. — (163) *O. C.*, t. I, p. 447. — (164) *O. C.*, t. II, p. 449. Cf. LANCELOT, t. II, p. 37. — (165) *O. C.*, t. II, p. 449. — (166) LANCELOT, t. II, p. 651. — (167) *Ibid.*, p. 82. — (168) *Ibid.*, p. 65. — (169) *Ibid.*, t. II, p. 43, 44, 48, 49. Cf. *O. C*, t. II, p. 450. — (170) *Théologie Familière* (*O. C.*, t. IV, p. 42). — (171) LANCELOT, t. II, p. 49. — (172) *Ibid.*, p. 50.

prière aussi bien que la véritable éloquence ne peuvent venir que du dedans ; et, comme la solidité d'un bon esprit contribue infiniment plus à bien parler que toutes les règles que l'art peut donner, de même la fidélité que l'on a à écouter Dieu est infiniment plus utile pour bien prier que toutes les méthodes qu'on peut imaginer (173) ». Le souci des règles et des méthodes risquerait même ici, en « occupant la pensée », de « multiplier » et « dissiper l'opération de l'esprit (174) ». La prière digne de ce nom « est plutôt un attrait de l'amour de Dieu, qui emporte notre cœur vers lui, et nous enlève comme hors de nous-mêmes, que non pas une occupation de notre esprit qui se remplisse de l'idée de quelque objet, quoique divin, de sorte que quelquefois lorsque l'on croit avoir moins prié ; et qu'effectivement on a eu moins de pensées, c'est alors que l'on a le plus prié » (175). « L'homme qui a l'âme pure n'a qu'à se mettre devant Dieu comme pauvre, pour prier et le laisser faire (176). » Il n'a qu'à « se tourner devant Dieu, en qualité de mendiant, comme les vrais pauvres se tiennent devant les Églises, le plus souvent sans parler, et quelquefois tout couchés sur la paille pour faire mieux remarquer leur langueur et leur grande faiblesse (177) ». En un mot, ce silence qui doit régner dans tout notre cœur pour le préparer à la prière, il faut qu'il règne dans notre prière même. Le vrai fidèle « ne fera nuls efforts en priant. Il ne bandera pas son esprit pour rechercher

---

(173) *Ibid.*, p. 50. — (174) *Ibid.*, p. 45.

(175) LANCELOT, t. II, p. 44-45 ; cf. *O. C.*, t. I, p. 447 : Saint-Cyran recommande « d'invoquer Dieu sans cesse, par de simples regards, par des silences secrets, et par des vœux et des désirs du cœur, qui est le lieu où Dieu réside dans nous, et où il veut que ceux qui l'aiment le regardent dans leurs nécessités, sous le voile de la Foi, comme ils le regarderont dans le Ciel face à face, et sans aucun voile, lorsqu'ils n'eurent plus besoin de rien ». (Remarquez le mot *simples regards*, qui est bien du langage mystique.)

(176) LANCELOT, t. II, p. 55 ; cf. *L. C.*, t. II, p. 669 : « Je prie le plus simplement que je puis, prenant dans l'oraison la disposition et les pensées, si Dieu m'en envoie quelqu'une... Je mets à l'écart autant que je puis toute ma science, et la connaissance que j'ai d'ailleurs du sujet sur lequel je prie, et me mets comme un vase devant Dieu, afin qu'il me donne les lumières et les chaleurs qu'il lui plaît, me gardant surtout de faire le moindre effort, ni de la tête ni du cœur. » Il est difficile de ne pas voir encore dans cette oraison (qui est aussi celle de la Mère Agnès) quelque chose de la *passivité* mystique.

(177) *O. C.*, t. II, p. 345. Cf. *Théologie Familière*, *O. C.*, t. IV, p. 43.

des pensées et exciter des mouvements vers Dieu (178) : sachant par le principe de la Foi que la Prière n'est pas tant une opération de l'âme que du Saint-Esprit, qui prie et gémit en nous, selon l'Apôtre. Il se tiendra donc devant Dieu avec humilité, avec attention, et en silence, lui montrant seulement la force d'ouvrir la bouche pour demander ce qu'il lui faut, el qui attend l'un et l'autre de sa pure grâce. C'est la prière dont nous avons un excellent modèle en la personne de Lazare mendiant son pain sans parler devant la porte du riche (179) ».

Ainsi, le renoncement à soi-même s'étend jusque dans l'oraison. Par la pauvreté, nous nous sommes détachés de toutes les personnes et de tous les biens ; dans l'oraison, nous nous séparerons de nos richesses spirituelles mêmes. Dans cette sorte de prière à laquelle on doit arriver si l'on veut vivre en chrétien, « on se dépouille de toutes les richesses spirituelles qu'on a gagnées en servant Dieu, pour les lui rendre en se les rendant à soi-même, à son néant et à cette privation de toutes choses que l'âme trouve dans elle lorsqu'elle se regarde, ou regarde Dieu dans la profonde humilité de son cœur. Le vrai moyen de se remplir de nouveau des richesses de la grâce est de s'en priver de cette manière. En cela consiste le plus grand exercice de la vertu chrétienne (180) ». Tenons-nous donc devant Dieu, attendant qu'il nous fasse la grâce de nous parler ; bannissons tout intérêt non seulement temporel mais spirituel (181). Faisons le *vide* dans notre cœur (182). Anéantissons-nous en Dieu ; regardons-nous en lui « comme un poisson dans la mer, comme un oiseau dans l'air, comme une eau dans son vase » ; « nous sommes le vase honorable de Dieu lequel est remplit par son Saint-Esprit, et il est (pour le dire ainsi) notre vase dans lequel, comme dit l'Apôtre, nous vivons, nous nous mouvons et nous subsistons » (183). Dès lors, vouloir prévenir Dieu, agir sans l'attendre, est absurde. Puisque nous ne pou-

---

(178) V. dans LANCELOT (t. II, p. 41), la façon dont Saint-Cyran enseigne à M. de Séricourt comment il faut prier : nous n'avons pas à parler à Dieu « nous n'avons qu'à l'écouter » (*Ibid.*, p. 42). — (179) *O. C.*, t. II, p. 449 ; Cf. *Théol. fam.* (*loc. cit.*) ; sur la prière de la Vierge comme type d'*oraison parfaite*, V. *Considérations*, t. II, p. 177, p. 56 et suiv. Cf. FLACHAIRE (*loc. cit.*), p. 92.

(180) *O. C.*, t. II, p. 19-20. — (181) *O. C.*, t. III, p. 136. — (182) *O. C.*, t. II, p. 20. — (183) *O. C.*, t. II, p. 85.

vons rien faire que par son mouvement, tout ce que nous avons à faire avant qu'il nous le donne, c'est de nous offrir à ce mouvement (écartant tous les obstacles qui pourraient l'empêcher de nous atteindre), dans le désintéressement absolu et la passivité complète de l'âme. « Il faut être devant Dieu comme un vase ouvert et exposé à Dieu, lorsqu'on le prie, afin qu'il y distille sa grâce peu à peu, selon sa volonté (184) ».

(184) V. à ce sujet les remarques d'Arnauld *in Apol. pour Saint-Cyran*. . XXIX, p. 275 et suiv.

III

N'est-ce pas pur « illuminisme » (1)? Il est certain que de telles maximes, réduites à elles seules et strictement entendues, ouvriraient facilement la porte, sous prétexte de mouvements de Dieu et de révélations à toutes sortes d'illusions (2). Le défaut de certains mystiques — non pas, à la vérité, des plus

---

(1) C'est le mot dont se servait déjà Raconis (*Examen et jugement du livre de la Fréquente Communion*, Paris, 1646, p. 178 et suiv.) V. aussi Brucker 1913, p. 375, cf. *Apol. pour Saint-Cyran*, *Ouvr.* d'Arnauld, t. XXIX, p. 223 et suiv., 394 et suiv. — (2) Les successeurs de Saint-Cyran ont fait généralement de grands efforts pour établir que les opinions de leur maître ne menaient point au *quiétisme*. V. l'éditeur de Lancelot, notamment t. II, p. 143-150. V. aussi p. 42, 45, 49, etc., cf. Besoigne, t. III, p. 485-488. Plusieurs mêmes, — dépassant quelque peu le but, — voudraient écarter de lui toute apparence de mysticité. Besoigne (loc. cit., p. 501-502) ne peut toutefois s'empêcher de reconnaître en Saint-Cyran, — comme un de ces « petits défauts » dont les plus grands saints ne sont pas exempts, — « un goût trop décidé » pour les explications allégoriques de l'Ecriture et pour « les idées mystiques ». C'est assurément le moins qu'on puisse dire. Saint-Cyran paraît bien avoir éprouvé, pour son propre compte, des états mystiques, quoi qu'il se soit gardé d'en faire étalage. Le témoignage de Lancelot est formel sur ce point (Lancelot, t. II, p. 3-4), et il est confirmé par celui de Guillebert : « M. Guillebert, qui pouvait savoir des choses bien particulières de M. de Saint-Cyran, et par lui-même, et par la familiarité particulière qu'il avait eue avec monsieur son neveu, voulant montrer la réserve qu'on devait avoir à faire connaître les secrètes communications qu'on a avec Dieu, allégua pour exemple feu M. de Saint-Cyran, et dit que jamais personne n'en eut peut-être plus que lui, et que néanmoins il avait toujours apporté plus de soin à les cacher qu'à les produire » (Lancelot, t. II, p. 5). Et, d'autre part, si l'on définit le mysticisme par l'appréhension directe du divin, il semble difficile de nier que les maximes spirituelles de Saint-Cyran, telles que nous les avons exposées, ne renferment beaucoup d'éléments d'une théorie mystique. Au reste, nous montrerons ailleurs avec plus de détail, que le mysticisme proprement dit, en tant que distinct de l'*illuminisme* et du *quiétisme*, n'a jamais été improuvé à Port-Royal. Citons seulement l'exemple de la mère Agnès. Et rappelons le cas que religieuses et théologiens y ont toujours fait de sainte Thérèse.

grands d'entre eux, car sainte Thérèse, entre autre, nous donne un exemple tout contraire (3), — est justement d'aborder un peu trop dans ces révélations personnelles, au point d'en vouloir faire leur principe unique de conduite (4). Mais ce ne peut être rien de tel qu'il est ici question. Les mouvements sur lesquels se règle le Fidèle ne sauraient se confondre avec ces caprices et ces visions fantaisistes. Et la pierre de touche par laquelle on peut les en distinguer, leur signe de « vérité » (5), c'est qu'ils sont toujours soumis à l'Église et approuvés par elle. La docilité aux impulsions de l'Esprit n'exprime qu'un aspect de la vertu religieuse. La devise complète du Chrétien est celle de sainte Catherine de Gênes : « *La volonté de Dieu dans le Ciel, et l'Église en la terre* (6). »

Combien est nécessaire le recours à l'Église, et par quelle voie il doit s'opérer. Dieu lui-même nous l'a fait voir assez clairement dans la Conversion de saint Paul.

Dieu commence par parler au cœur de saint Paul d'une voix si discrète que Paul seul l'entend, et si forte qu'elle lui change tout l'esprit en un moment (7). Mais une fois cette première impulsion donnée, que commande le Seigneur ? « Levez-vous et entrez dans la ville prochaine, et là on vous dira ce que vous devez faire » : « Tellement que le Fils de Dieu ne fit autre chose que de l'adresser à un Prêtre qu'il lui nomma, afin qu'il prît soin de le conduire dans les suites de sa conversion (8). » Oui, tout de suite après l'appel frappé au cœur même de Paul, c'est au prêtre Ananie que Dieu envoie le futur Apôtre (9) « afin qu'il fît par son entremise tout ce qu'il fallait faire pour achever la conversion que Jésus-Christ avait commencée en

---

(3) *O. C.*, t. IV, p. 121. — (4) *O. C.*, t. IV, p. 121. Cf. *Consid.* 2, t. II, p. 212-213 : Saint-Cyran admire saint Bernard « de n'avoir jamais rien fait de ces choses (ses grandes œuvres de piété) par des inspirations, des révélations, et des mouvements secrets de son cœur » ; « mais Dieu lui a toujours signifié sa volonté en la faisant sortir de sa solitude pour obéir aux puissances de l'Église ». Un peu plus loin, il signale « les illusions qui se mêlent dans les mouvements et les inspirations secrètes et particulières ».

(5) *O. C.*, t. II, p. 498, et *O. C.*, t. II, p. 422. — (6) *Consid.* 1, t. II, p. 79. Cf. Bossuet, t. III, p. 308. — (7) *O. C.*, t. I, p. 304. — (8) *Ibid.*, p. 304. — (9) *Consid.* 1, t. I, p. 125 ; *O. C.*, t. III, p. 34-35.

lui (10). Rien ne saurait mieux nous convaincre « qu'il n'y a point de vraie conversion, même lorsque c'est d'un laïque que Dieu s'est servi pour toucher le cœur, sans recours au prêtre » : « C'est l'ordre établi par Jésus-Christ (11). » Jésus-Christ a beau « conduire les âmes qui se donnent à lui par le dedans, et par des mouvements secrets qu'il forme lui-même dans les cœurs, et non par le dehors, ni par les paroles, comme les hommes », cependant, il a institué « cet ordre immobile », qui est la base même de son Église, « de le soumettre à la conduite des hommes (12) ». « Comme c'est par le soleil qu'il envoie les lumières et les chaleurs à la terre qu'on a semée, c'est aussi par les Prêtres qu'il donne les lumières de sa grâce aux âmes qu'il a prévenues par l'abondance de sa miséricorde. Toutes les pénitences et toutes les bonnes œuvres et toutes les oraisons faites autrement dans les grandes nécessités des âmes sont beaucoup moins efficaces que lorsqu'elles sont ou imposées ou prescrites et réglées par eux et par leur conseil (13). »

Ce serait donc une étrange témérité que de prétendre éliminer tout intermédiaire entre l'Esprit de Dieu et le nôtre (14). « Qui veut être gouverné immédiatement de Dieu sans avoir aucun supérieur et conducteur en la terre doit appréhender qu'il ne le fasse par l'esprit d'Adam, et par le reste de son péché, qui demeure toujours en nous quelque justes que nous soyons (15). » Quel a été, en effet, le fond du péché d'Adam ? Ç'a été (comme pour l'ange déchu) de ne vouloir dépendre que de soi (16). C'est cet orgueil qu'il faut extirper radicalement en nous rendant aussi dépendants que possible. Être dépen-

---

(10) *O. C.*, t. I, p. 163-164. Cf. *Ibid.*, p. 163 : « Dieu ne parle d'ordinaire qu'une fois immédiatement au cœur des hommes, et après cela il veut qu'on ne fasse rien sans le conseil de celui auquel il vous conduira, comme après qu'il eut parlé au cœur de saint Paul et tiré de lui par la force de as grâce des paroles de conversion, il l'adressa au prêtre Ananie. » — (11) *O. C.*, t. III, p. 34-35. — (12) *O. C.*, t. I, p. 16. — (13) *O. C.*, t. II, p. 372.

(14) On doit sans doute reconnaître des cas exceptionnels où Dieu « gouverne immédiatement une âme et lui apprend toute la vérité Catholique et l'ordre de la Charité ». Mais même alors, « il arrive rarement que Dieu ne fasse intervenir quelque personne par laquelle il éclaire et échauffe le cœur de celui qu'il semble conduire lui seul, bien que ces hommes dont il se sert pour éclairer et échauffer ne soient pas ses supérieurs » (*Traité* inédit *de l'Humilité*, *P. R. 31*, p. 571-572).

(15) *Traité de l'Humilité P. R. 31*, p. 571-572. — (16) *Ibid.*, p. 570

dants par rapport aux mouvements de Dieu, ce n'est pas encore assez ; il faut, pour nous plier davantage, que nous soyons encore dépendants par rapport à la volonté d'autres hommes qui seront constitués nos supérieurs. De la sorte, « au lieu qu'Adam n'a pas voulu être gouverné immédiatement de Dieu, nous prenons plaisir d'être gouvernés immédiatement des hommes, comme si autant de Supérieurs et de Directeurs que nous avons étaient autant de dieux pour nous ; en cette disposition consiste le fonds et le tréfonds de l'humilité chrétienne (17) ».

Ne marchandons pas, par conséquent, notre soumission à ceux qui sont chargés de notre conduite. « Dieu n'aime rien tant que l'obéissance qu'on lui rend en la personne des hommes mortels, quand ils parlent de sa part et avec son autorité (18). » « Pour nous y engager, il a dit ces grandes paroles en faveur de ceux qui tiennent sa place dans son Église : *Qui vous méprise me méprise, et qui vous écoute m'écoute.* (JOAN., VIII, 47) (19). » Qu'importe que ces hommes soient pleins de défauts et d'insuffisances au regard du monde ? Qu'importe qu'ils soient plus ou moins intelligents, plus ou moins vertueux ? Qu'importe même qu'estimés de tout le monde, ils soient, pour nous qui les connaissons, très insuffisamment instruits de la Vérité ? Nous n'en devons pas moins, puisqu'ils tiennent pour nous la place de Dieu, leur être soumis comme à Dieu même (20). « Il est impossible que sans cela nous fassions jamais rien de bon, quand nous ferions toutes les bonnes œuvres d'un Pénitent, qui seraient toujours défectueuses devant Dieu, parce que nous les aurions faites par la conduite de notre raison, et non par l'ordre de l'Église (21). » Et l'on peut dire qu' « entre toutes les œuvres intérieures de pénitence, il n'y en a aucune qui satisfasse davantage à la justice de Dieu que cette soumission, par laquelle on se rend à la voix d'un homme mortel et misérable, comme à celle de Dieu (22) ». « C'est une des meilleures marques d'une âme prédestinée (23). »

Aussi bien, dans la plupart des cas, cette nécessité d'un

---

(17) *Ibid.*, p. 571 ; cf. BRUCKER, 1913, p. 371. — (18) *O. C.*, t. III, p. 385. — (19) *O. C.*, t. I, p. 189-190. — (20) *Traité de l'Humilité*, p. 559 et *passim*. — (21) *O. C.*, t. I, p. 187. — (22) *O. C.*, t. I, p. 189-190. — (23) *Ibid.*

conducteur humain est évidente par le simple bon sens et par l'expérience. Il est trop clair que les âmes converties, toutes languissantes encore de la maladie dont elles souffraient dans le monde, toutes novices à la vie de l'Évangile, « ont besoin de quelqu'un, comme les enfants, pour leur apprendre à marcher (24) ». « Car il en faut toujours venir là, que telles âmes sont plus faibles pour marcher vers le Ciel et vers la grâce par les bonnes œuvres que les enfants ne le sont après être sortis du maillot, et les malades après une longue fièvre. Il n'y a que l'orgueil de l'esprit humain et payen qui puisse s'opposer à cette vérité, qui est plus claire par l'expérience que la foi ne l'est en ses vérités, à l'égard de nous, qui voyons les effets de la faiblesse, et ne voyons pas de même les effets et les causes des vérités surnaturelles (25). » Dira-t-on que certaines âmes deviennent assez fortes pour arriver à connaître par elles-mêmes, avec le seul secours de l'Écriture ou de leur conscience, ce que Dieu demande d'elles ? Il est vrai (26), et l'on ne peut nier, que certains hommes n'aient moins que d'autres besoin d'être conduits (27). On ne peut nier aussi que dans certains cas, et chez « ceux qui ne sont plus dans l'ignorance ni dans la concupiscence grossière (28) », la conscience ne puisse à la rigueur, suffire « pour nous mener droit à notre devoir (29) ». Mais c'est exceptionnel. D'une manière générale, et même pour ceux qui sont forts, et en apparence capables de marcher seuls, Dieu veut que le Prêtre intervienne. Pour détruire cette superbe qui est la source de tout mal, il nous impose une sujétion presque superflue. Ceux qui ne sont plus, dans la vie chrétienne, des enfants, doivent néanmoins se faire semblables à des enfants (30), et rendre aux hommes qui sont leurs conducteurs « la même obéissance que les enfants rendent à leurs pères ». « C'est à Dieu que les enfants qui obéissent à leurs pères rendent obéissance, et c'est aussi à lui que la rendent ceux qui, en obéissant à leurs Directeurs, obéissent en effet à Jésus-Christ, qui les a engendrés et rendus vraiment enfants de Dieu dans

---

(24) *O. C.*, t. I, p. 16. — (25) *Entretien avec Singlin*, FONTAINE, t. I, p. 217. — (26) *Lettre à Guillebert*, *L. C.*, t. I, p. 168-169. — (27) *Ibid.*, p. 188. — (28) *Ibid.*, t. I, p. 265. — (29) *Ibid.*, p. 168-169. — (30) *O. C.*, t. I, p. 186 et p. 218.

le Baptême. C'est ce qui lui a fait dire cette épouvantable parole : « que personne n'entrera dans le Royaume du Ciel, s'il n'a vécu comme un enfant de Dieu dans le monde et dans l'Église (31) ». Bien mieux, au rebours de l'enfance charnelle, l'enfance chrétienne et spirituelle augmente sans cesse : « Elle va toujours croissant dans l'âme à mesure que la piété y croît (32). » L'obéissance et l'humilité sont deux perfections qui reluisent toujours de plus en plus dans un homme qui s'avance dans la vertu. Elles lui ôtent le pouvoir de rien faire par son propre esprit, et lui donnent un plaisir secret de ne rien faire que par l'avis de ceux qui le conduisent (33). « C'est pourquoi celui qui obéit » à son « Père Spirituel (34) », « perdant sa raison volontairement » pour s'assujettir à celle de Dieu (35), « est le vrai Fidèle, duquel l'Écriture dit des louanges excellentes (36) ». « L'obéissance et la Foi passent pour une même vertu, et l'apôtre leur donne un même nom (37). »

Non que cette obéissance doive jamais être aveugle. « Il est souvent besoin de beaucoup de discrétion de l'obéissance, surtout dans les rencontres où les supérieurs, quelquefois peu éclairés, pourraient abuser de notre bonne volonté et de notre soumission, pour nous engager à quelque chose que nous ne croyons pas conforme à la loi éternelle de la Vérité. » (38) Et, parfois, le trop de déférence aux conseils des hommes est précisément ce qui nous éloigne le plus de la vertu chrétienne ; mieux vaudrait, plutôt que de suivre les avis de certaines gens, nous en tenir à notre conscience (39). Mais quand on parle d'obéissance chrétienne, on n'entend pas qu'il faille obéir à tout homme, ni même à tout supérieur. A tout supérieur nous ne devons peut être rien de plus que le respect et la docilité dans les choses qui sont de sa juridiction. Il n'est qu'une personne à qui nous soyons tenus de déférer pour tous

---

(31) *O. C.*, t. I, p. 164-165. — (32) *Ibid.*, p. 166.

(33) *O. C.*, t. I, p. 166. — (34) *Ibid.*, p. 166. *O. C.*, t. III, p. 45. — (35) *O. C.*, t. I, p. 187. — (36) *O. C.*, t. III, p. 45. — (37) *Ibid.*

(38) LANCELOT, t. II, p. 252. Cf. p. 251-252 : « Lorsque les supérieurs se départent en quelque chose de cette conduite de vérité et de charité, il est bien évident qu'il doit y avoir une différence dans l'obéissance. »

(39) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 264 et 35 ; t. I, p. 168-169 et p. 184). Cf. *Ibid.*, t. I, p. 37 : « Il ne faut jamais suivre les conseils des supérieurs quand ils ne se trouvent pas conformes à la vérité évangélique qui, en ce qui est des mœurs, est très claire. »

nos actes, de qui nous soyons tenus de prendre conseil en toute circonstance, à qui nous soyons tenus de rendre « une soumission d'enfants » (40), c'est notre *directeur*. Cherchon une personne capable de nous conduire « dans la vérité et dans la charité » (41) : « Cherchons-la, comme nous cherchons un bon serviteur pour lui confier nos affaires, et un homme sûr pour lui confier notre argent. Nous la trouverons : l'Eglise n'en manque jamais. Il s'en est trouvé dans tous les siècles » (42). Quand nous l'aurons trouvé, cet homme à qui nous puissions « hardiment » nous « abandonner » (43), n'hésitons pas à nous mettre entièrement entre ses mains. « Ne faisons rien sans son conseil. » (44) Ne faisons pas un pas, n'ouvrons pas un livre, n'écrivons pas une ligne sans en avoir reçu l'ordre de lui (45). Ne lui demandons même pas ce qu'il faut faire : attendons qu'il nous le dise. « Entre tous les ordres où Dieu nous a engagés, celui de la soumission est le principal qui nous oblige à vivre dans un silence et un très grand respect avec notre supérieur, et ne le prévenir jamais, parce qu'il tient au regard de nous la place de Dieu, lequel nous doit toujours prévenir : si nous le voulons servir par des actions et des obéissances qui lui soient agréables, il faut aussi attendre, si faire se peut, que notre supérieur nous prévienne. » (46) Enfin, tant que ce directeur n'aura pas, par quelque faute évidente contre « la rectitude de la foi », déchu de notre confiance, et de « l'autorité qu'il tient de nous » disons-nous que, choisi par nous pour tenir entre Dieu et notre conscience ce rôle d'intermédiaire obligé qui appartient à l'Eglise, représentant de l'Eglise, cet homme « participe en quelque façon à l'infaillibilité de l'Eglise » (47) : laissons-nous guider par lui, en tout et pour tout, comme par un guide infaillible (48).

---

(40) *Entretien avec Singlin*, FONTAINE, I, p. 215.

(41) LANCELOT, t. II, p. 251-252. — (42) FONTAINE, t. I, p. 216. — (43) *O. C.*, t. I, p. 187. — (44) *O. C.*, t. I, p. 163-164. — (45) *O. C.*, t. I, p. 13. C'est ainsi qu'usait M. de Sacy à l'égard de Saint-Cyran. (FONTAINE, t. I, p. 92). Cf. PASCAL : « Soumission totale à Dieu et à mon directeur ». — (46) *Traité de l'Humilité* (*P. R.*, 31, p. 558). — (47) *L. C.*, t. II, p. 643 ; cf. *Entretien avec Singlin* (FONTAINE, t. I, p. 216). — (48) LANCELOT, t. II, p. 255-256 : « Le pénitent doit s'abandonner entre les mains de son directeur,... sans presque avoir plus d'autre soin que d'obéir ». *Entretien avec Singlin*, FONTAINE, t. I, p. 216 : « Qui a un bon guide n'a pas besoin de savoir le chemin : il n'a qu'à suivre dans la volonté qu'il a de marcher et d'aller jusqu'au bout ».

Par contre, si un bon directeur est le véritable « fondement de l'édifice que veut bâtir l'âme pénitente » (48), rien ne saurait être plus pernicieux qu'un mauvais directeur. « Quand, dit l'Evangile, un aveugle conduit un autre aveugle, ils tombent tous deux dans le précipice. » Il faut donc trouver un bon Directeur, et les bons directeurs sont rares. « Il arrive souvent qu'on croit avoir fait tout ce qu'on a pu pour trouver un bon guide et bien clairvoyant dans les choses de Dieu, et apprendre de lui le chemin du paradis : et néanmoins l'expérience fait voir qu'il est difficile d'en rencontrer de tels, et que l'obéissance qu'une âme rend à celui qu'elle a choisi, après l'avoir cherché longtemps pour la conduire, la fait quelquefois égarer, sans que jamais il lui vienne en la pensée que le conseil qu'elle a suivi a été mauvais. » (50)

Le bienheureux évêque de Genève a déclaré bien judicieusement que « de *dix mille prêtres* qui font profession de conduire les âmes, c'est beaucoup d'en trouver un que l'on puisse choisir » (51). C'est donc un bonheur tout à fait extraordinaire de rencontrer un tel homme (52). Songeons à l'importance de la tâche qu'il doit remplir, qui est telle que celui-là aurait raison qui dirait « qu'il aimerait mieux entreprendre le gouvernement civil et politique de tout un royaume, que le gouvernement spirituel d'une seule âme ». Songeons qu' « il est plus facile de gouverner un monde que la moindre âme de l'Eglise, n'y en ayant nulle qui ne soit grande devant Dieu, et plus grande que tout le monde, quand ce ne serait que pour avoir été rachetée du prix incomparable de son sang » (53).

Aussi que de qualités ne faut-il pas au directeur ! Il doit avoir à la fois le zèle (54) et le tact ; le « bon sens », l'expérience et l'art de discerner les progrès des âmes (55) ; il doit posséder dans leur plénitude, « la science, la prudence et le courage » (56) ; il doit avoir « l'esprit de vérité, de charité, et de péni-

---

(49) *O. C.*, t. I, p. 13. — (50) *Lettre à Guillebert*, *L. C.*, t. I, p. 34. — (51) *Ibid.*, t. I, p. 54. Cf. *Entretien avec Singlin* (FONTAINE, t. II, p. 215) ; *O. C.*, t. III, p. 32 ; t. II, p. 707 ; v. aussi p. 710 : « Il faut changer de directeur jusqu'à ce qu'on en ait trouvé un bon. » — (52) *O. C.*, t. III, p. 19-20. LANCELOT, t. II, p. 277 : De l'abus qu'il y a à considérer les prêtres comme des « donneurs d'absolution ». — (53) *O. C.*, t. III, p. 20-21. — (54) *Ibid.*, t. III, p. 17. — (55) *O. C.*, t. III, p. 176-177. — (56) *Ibid.*, t. I, p. 54 ; cf. *Entretien avec Singlin* (FONTAINE, t. I, p. 215).

tence dans l'âme » (57). Toutes ces conditions, au fond, se ramènent à deux, dont l'une a rapport à l'Eglise, et l'autre à la personne même du pénitent.

Il faut d'abord que le directeur soit « l'homme de l'Eglise. » S'il a autorité sur le pénitent, ce ne peut être seulement en vertu de ses mérites propres, de sa valeur personnelle : au contraire, ce genre de considérations doit être aussi étranger que possible aux relations du pénitent avec son directeur : le vrai directeur « ne peut souffrir qu'on fasse quelque chose par une considération humaine, ou par un esprit de complaisance pour lui » (58). En ce sens, c'est une faute que le trop grand attachement au directeur, en tant qu'homme, puisqu'il n'est jamais, comme les autres, « qu'un homme chétif » (59). « La maxime d'un bon chrétien est celle de saint Paul : *Ego autem Christi* (*I Cor. I, 12*) » (60). En d'autres termes, le directeur n'a droit à notre obéissance qu'en tant que délégué du Christ. — Or comment est-il délégné du Christ ? C'est que le Christ, nous l'avons vu, a voulu qu'il y eût un intermédiaire entre lui et nous ; et cet intermédiaire est l'Eglise. C'est par l'Eglise, c'est dans l'Eglise, pour ainsi dire, qu'il veut nous sauver. Pourquoi cela ? Parce que « Jésus-Christ n'aime pas les âmes séparément : il les aime comme si elles n'étaient ensemble qu'un même cœur et une même âme » (61). Et, de fait, ne sont-elles pas toutes « membres et parties vivantes du corps de Dieu » (62) ? Maintenant on comprend assez que chaque fidèle ne peut pas consulter, à chaque occasion d'agir, l'ensemble de l'Eglise. Il est donc indispensable qu'un homme attaché à lui, un homme à qui il s'adressera sans cesse, « tienne auprès de lui en quelque façon la place de toute l'Eglise » (63).

---

(57) *L. C.*, t. II, p. 709-710 ; cf. *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 207) et LANCELOT, t. II, p. 251 — (58) LANCELOT, t. II, p. 260. — (59) *O. C.*, t. II, p. 373. — (60) *O. C.*, t. III, p. 373.

(61) *O. C.*, t. I, p. 186. — (62) *O. C.*, t. II, p. 104. Cf. le *Cœur nouveau*, *O. C.*, t. IV, p. 81 : Nous devons repasser dans notre esprit, « au moins une ou deux fois le jour, ce grand enseignement et cette vérité merveilleuse de la religion chrétienne, que tous les chrétiens sont membres les uns des autres, et que tous ensemble ne font qu'un corps, qui est l'Eglise... »

(63) *L. C.*, t. II, p. 643 ; cf. *Entretien avec Singlin* (FONTAINE, t. I, p. 216).

Tel est précisément l'office du directeur (64) : c'est à l'Eglise que nous obéissons en sa personne (65). Il nous tient lieu de toute l'Eglise, non pas en ce sens qu'il se substituerait à l'Eglise, mais en ce sens plutôt qu'il la résume par la manière dont il est uni à elle et dont il s'identifie à elle.

Il est uni à l'Eglise à la fois dans son âme et dans son corps.

Il est uni au corps de l'Eglise comme membre de la hiérarchie ecclésiastique. Ce n'est pas, en effet, à un fidèle quelconque qu'il appartient de conduire les autres. En principe, pour être directeur, il est nécessaire d'être prêtre. « Car bien qu'en ces derniers siècles de l'Eglise, où la discipline n'est pas dans le même ordre où elle a été autrefois, Dieu puisse faire la même grâce aux personnes laïques qu'il leur a faite à la naissance de l'Eglise, où la discipline et l'ordre n'étaient pas encore établis, se servant quelquefois d'eux pour convertir les âmes et pour instruire les prédicateurs, même dans quelques points de la Foi qu'ils n'entendaient pas assez, comme il se voit dans les *Actes des Apôtres*, où Aquila et Priscilla, gens laïques et mariés, instruisent un grand prédicateur : il faut toutefois qu'après avoir fait ce que Dieu désirait d'eux ils se retirent, et qu'ils remettent ceux qu'il lui a plu de toucher par leurs paroles, et qui sont comme leurs disciples, à un pasteur et à un directeur ecclésiastique bien choisi, comme saint Jean se défit de ses disciples et les envoya à Jésus-Christ, aussitôt qu'il le vit paraître et faire office de pasteur et de conducteur des âmes. » (66) Possible donc qu'un laïque soit capable de toucher certaines âmes, et de leur donner de bons conseils à l'occasion. Mais de les conduire habituellement, de les diriger, c'est l'affaire des seuls ecclésiastiques. « Dieu a fait toutes choses dans l'Eglise en certain nombre, poids et mesure, aussi bien que dans le monde. Et il faut que chacun prenne garde de n'entrer pas dans l'usage du talent d'un autre, sous prétexte d'user du sien, moins encore dans celui d'un prêtre, n'y ayant rien qui trouble plus l'ordre établi par Jésus-Christ. » (67) Par la prêtrise, qui n'est légitimement

---

(64) *O. C.*, t. I, p. 187. — (65) *Ibid.* — (66) *O. C.*, t. III, p. 34. On voit assez comment cela s'applique, par exemple, au cas de Pascal et Mlle de Roannez. — (67) *Ibid.*, p. 35. On sait l'importance que Saint-Cyran attache à la hiérarchie. V. ARNAULD, *Apologie pour Saint-Cyran*, 2e part., t. XXIX, p. 297.

accordée, nous l'avons vu, qu'en vertu de l'assentiment et de la désignation extérieure de l'Eglise, le directeur est ainsi relié à toute la hiérarchie chrétienne (68). Il est, bien entendu, soumis aux évêques, « qui ont une éminence particulière et très grande au-dessus de la prêtrise » (69), et qui sont eux-mêmes soumis au pape (70). En un mot il reste toujours rattaché à l'Eglise, dont il ne faut se détacher à aucun prix, par les liens visibles de la hiérarchie et de la discipline.

Mais ce rattachement extérieur n'est rien, s'il ne se double de l'union intérieure. Ce n'est pas seulement au *corps* de l'Église qu'il faut être uni, c'est surtout à son *âme*. Or quelle est l'âme de l'Église ? C'est le Saint-Esprit (71). « Tous les fidèles qui sont dans le monde sont unis en une société et un corps qu'on appelle l'Église Catholique. Ce corps est saint, parce que le Saint-Esprit ne l'abandonne jamais, mais le forme et l'anime toujours. Il est catholique, c'est-à-dire universel, parce que tous les Fidèles, en quelque part qu'ils soient, lui doivent être unis pour être sauvés. Et ses membres sont tellement liés ensemble par une même Foi et union fraternelle qu'ils participent aux biens et aux maux les uns des autres, selon la charité qu'ils ont » (72). Comme Dieu ne nous aime qu'en commun, son Esprit ne nous inspire qu'en commun (73). C'est donc la communauté des pensées et des sentiments inspirés par le Saint-Esprit, c'est la communauté de la Foi, qui fait l'unité de l'Église. Voilà dans quel sens on peut dire que « le lien et l'âme de l'Église, c'est le Saint-Esprit et le feu de sa charité (74) ».

Maintenant il est clair que ce Saint-Esprit qui rassemble les fidèles dans l'espace les rassemble aussi dans le temps. Si c'est la docilité aux enseignements du Saint-Esprit qui fait l'Église, il faut savoir que « l'Esprit de Jésus-Christ ne peut rien changer de ses institutions, ni de ses ordres, ni même des ordres de ceux qu'après son ascension il a établis par le

---

(69) *Consid.* 2., t. II, p. 130. — (70) *P. A.*, t. II, p. 91. — (71) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 287.) — (72) *Théologie familière*, *O. C.*, t. IV 21-22. Cf. *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 287). (73) *L. C.*, t. II, p. 667. — (74) Pensée de Saint-Cyran citée par HERMANT (*Apologie de M. Arnauld*, 1644, p. 229).

Saint-Esprit qui tient sa place dans l'Église et qui procède de lui... Il a dit lui-même que son Église durerait jusqu'à la fin du monde, et serait incorruptible dans toutes ses principales parties (75) » — On n'est donc vraiment membre de l'Église qu'à la condition de se conformer à ce qui a toujours été le sentiment unanime de tous les Chrétiens. — Mais ces sentiments, ces façons de penser et d'agir universelles et perpétuelles, auxquelles seules sont attachées les promesses d'infaillibilité (76), c'est ce qu'on appelle la *Tradition*. Pour un directeur, s'identifier à l'âme de l'Église, cela signifie se nourrir, se pénétrer de la Tradition. Si le pénitent doit renoncer aux conseils de son propre entendement, ce n'est pas davantage de son autorité privée et d'après ses lumières personnelles que le directeur doit le conduire : il ne doit jamais « parler des choses de Dieu par son propre esprit, mais suivre entièrement en toutes matières l'autorité et la tradition de l'Église » (77). La pensée de l'Église, elle est toute dans la révélation faite aux apôtres, interprétée comme l'ont interprétée les apôtres, et leurs successeurs, jusqu'à nos jours. Telle est la règle du vrai directeur. Le vrai directeur dit : « Je ne sais rien que Jésus crucifié et son Évangile, selon que les Saints docteurs l'ont interprété, lesquels je regarde comme les canaux des vérités dérivées des Apôtres et de Jésus-Christ, et consignées dans les Saints Conciles. C'est par là seulement que nous ruinons les hérésies, et c'est par là que je conduis les âmes (78). » On voit dès lors quelle est la science qui convient au Directeur ; c'est uniquement « cette science que J.-C. a laissée à son

---

(75) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 287). — (76) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 287).

(77) FONTAINE, t. I, p. 142-143. Il est presque inutile, après cela, de souligner l'absurdité des calomnies par lesquelles on impute à Saint-Cyran d'avoir cru qu' « il n'y a d'Église depuis six cents ans », et d'opposer l'*Église primitive* à l'*Église présente*. Voici le sujet des justes observations d'Antoine Le Maître dans sa lettre au cardinal de Richelieu *in* LANCELOT, t. I, particulièrement p. 516 et suiv. et p. 521. Cf. *L. C.*, t. I, p. 13-14 : « L'Église est un corps divin, puisque c'est le corps de Jésus Christ, que saint Grégoire appelle dans ses *Morales*, *corpus spirituale*, le corps spirituel et mystique. Il faut donc que toutes ses institutions soient divines et établies par son Chef et par son Esprit. C'est pourquoi les *Canons* sont appelés divins... Tout ce qui est divin et d'institution divine est immuable comme Jésus-Christ. »

(78) *O. C.*, t. III, p. 317.

Esprit et à ses véritables docteurs (79) ». Elle est « la même que celle de la tradition de l'Église, qui dit par la bouche de Jésus-Christ, parlant de ces nouvelles maximes et institutions qu'on a introduites dans l'Église *ab initio non fuit sic :* il n'en était pas ainsi au commencement (80) ». Le directeur n'a point à s'embarrasser de toutes les inventions subtiles et « discussions trop exactes », appuyées sur des raisonnements philosophiques, qu'on trouve dans les modernes traités de théologie, traités dont « la plupart servent fort peu pour rendre les hommes capables de la police de l'Église et du gouvernement des âmes ». Et quant à « l'étude des cas de conscience » elle « peut brouiller beaucoup l'esprit, à moins qu'on ne l'ait naturellement juste, solide et lumineux (82) ». La véritable science chrétienne n'est pas cette science toute livresque et desséchée, c'est celle que « tous les prêtres et presque tous les chrétiens avaient autrefois par la seule pratique de l'ancienne discipline lorsqu'elle fleurissait dans toutes les Églises (83) » ; c'est celle qui se tirait de « l'expérience commune des chrétiens » ; c'est celle qui « paraissait toute imprimée », non dans les livres, mais « dans les actions continuelles et dans les pratiques vivantes des chrétiens (84).

La science du christianisme vivant, voilà donc ce que le directeur doit posséder. Et ce christianisme vivant, où le trouvera-t-il ? Non pas dans les livres de ceux qui ont, à grand renfort de contentions et d'arguties, disserté sur le dogme, mais dans les ouvrages de ceux qui ont simplement, par devoir et en vertu de leur fonction, *confessé* le dogme qu'ils pratiquaient. Ce sont précisément ceux-là qu'on appelle les *docteurs de l'Église*. La connaissance de la vérité, il faut l'apprendre « de ces douze ou quatorze docteurs qui sont comme les troisièmes sources, ou troisièmes fondements après Jésus-Christ et les apôtres, de toute la doctrine et la vertu de l'Église (85) ». L'Écriture seule ne peut suffire. Car elle a manifestement

---

(79) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 10-11). — (80) *Ibid.*, t. I, p. 13-14). — (81) V. *Consid.* 2, t. I, p. 200. — (82) *Ibid.*, t. I, p. 171. — (83) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 172). Cf. *Remarques* inédites, *P. R.* 31, p. 520-521. — (84) *Ibid.*, p. 173, cf. *O. C.*, t. II, p. 419-420 : Les livres écrits par l'esprit de Dieu sont encore vivants et contiennent encore une secrète vertu qui se communique à ceux qui les lisent.

(85) *Lettre à Guillebert* (*Lettres chrét. et spirit.*, 1744, t. I, p. 21).

besoin d'être expliquée : or c'est agir à l'instar des protestants, c'est se laisser aller à suivre, non pas Dieu, mais la raison humaine, que d'en vouloir donner « des explications qui ne soient fondées que sur nos propres pensées (86) ». Même si, pendant que nous lisons l'Écriture, Dieu nous favorise d'inspirations et de clartés particulières, nous n'en devons faire état que quand nous aurons trouvé quelque passage dans les Pères pour les confirmer (87). Suivons l'exemple de saint Bernard : « quoiqu'il eût reçu toute l'interprétation de l'Écriture par une illumination secrète, néanmoins il faisait profession de ne rien dire qu'il n'eût lu et appris dans la tradition des Pères (88) ». Sachons que « si l'Écriture a été écrite par le rayon direct du Saint-Esprit, les Livres des Pères ont été écrits par le rayon réflexe (89) » et c'est donc le Saint-Esprit encore qu'on y trouve et qu'on y adore en les lisant.

Ces Pères, qui ne les connaît ? saint Ambroise, Saint Augustin, saint Chrysostome, saint Cyprien, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire pape, saint Cyrille, saint Basile, saint Bernard (90). Ils n'ont pas tous pareille éminence, et surtout ne sont pas également importants à méditer. Saint Ambroise est souvent obscur, et son style, tout spirituel et allégorique, ressemble à celui d'un prophète (91). Saint Jérôme lui est inférieur. Il est d'ordinaire plus grand en paroles qu'en pensées (92), et il a peut-être moins que les autres l'esprit du christianisme (93). Saint Grégoire pape est plus clair que saint Ambroise, tout en exprimant des pensées analogues, et il est admirable surtout en ce qui concerne la morale (94). Quant à saint Bernard, « le dernier des Pères », c'est « un esprit de feu, un vrai gentilhomme chrétien » : mais à tout prendre, on pourrait retrouver toute sa doctrine dans saint Augustin, dans saint Ambroise, et dans saint Grégoire, qui étaient ses auteurs ordinaires (95). Saint Thomas est également admirable, et l'on

---

(86) LANCELOT, t. II, p. 90, cf. *P. A.*, t. I, p. 239. — (87) LANCELOT, t. II, p. 88. FONTAINE, Partie inédite des *Mémoires*. — (88) *Lettre de Saint-Cyran* à Arnauld, citée *in* LANCELOT, t. II, p. 88. — (89) LANCELOT, t. II, p. 89. — (90) *Entretien avec Le Maître*, t. I, p. 176-177. — (91) FONTAINE, *Entretien avec Le Maître*, t. I, p. 177; LANCELOT, t. II, p. 89. — (92) LANCELOT, t. II, p. 89. — (93) *Entretien avec Le Maître*, FONTAINE, t. I, p. 177. — (94) LANCELOT, t. II, p. 89.

(95) *Entretien avec Le Maître*, FONTAINE, t. II, p. 177. Cf. sur saint Bernard : *Consid.* 2, t. II, p. 208-209.

peut presque le ranger à côté des anciens Pères; mais il faut remarquer que son esprit est différent : il « donne beaucoup à la philosophie » (96) ; sa sainteté seule l'a préservé, lui comme saint Bonaventure, des égarements où la philosophie a entraîné les autres scolastiques (97), et l'a rendu « source de la science divine (98) ». Sans contredit, pourtant, les deux plus grands sont saint Chrysostome, « le plus excellent des Pères grecs » (99), et surtout « le premier des Pères latins », saint Augustin (100). Celui-ci est le chef-d'œuvre de l'Esprit-Saint (101), C'est « lui que Dieu a choisi pour être le dépositaire des principales vérités de l'Église » (102). C'est le *Maître* par excellence (103), le « grand Maître de la Théologie (104) ». Il est « incomparable (105) ». A vrai dire, saint Augustin avec saint Jean Chysostôme sont « les deux sources où tous les autres ont puisé (106) ». Aussi peut-on ajouter « qu'encore qu'il soit impossible de se bien instruire de la vérité autrement que par les Pères et la Tradition, cela néanmoins n'est pas si difficile qu'on pourrait s'imaginer, parce que, si l'on savait bien choisir, il n'en faudrait pas lire quatre pour posséder entièrement la science de l'Église (107) ».

Rempli d'une telle science, le directeur arrivera à s'assimiler si bien le sentiment commun de l'Église de tous les pays et de tous les temps, que ce soit en quelque sorte l'Église qui parle par sa bouche, qui conseille par lui, qui agisse en lui, et qu'il se fasse comme une « transfusion » de l'Esprit de l'Église, — c'est-à-dire en dernière analyse, de l'Esprit-Saint, — dans le sien propre. A cette fin doit tendre l'étude des Pères et de la Tradition : étude « humble », attentive, unissant à l'application de l'intelligence les effusions du cœur, et qui aboutit à nous « nourir tellement de la doctrine et des maximes évangéliques des Saints-Pères qu'elles nous deviennent comme natu-

---

(96) FONTAINE, t. I, p. 177. Nous reviendrons sur le jugement de Saint-Cyran, concernant saint Thomas, quand nous étudierons l'influence de Saint-Cyran sur Arnauld. — (97) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, 1744, t. I, p. 21). Cf. *Consid*, 2, t. I, p. 199-200 : « Nul saint n'a tant raisonné sur les choses de Dieu. »

(98) *Consid.* 2, t. I, p. 198 — (99) *Entretien avec Le Maître*, FONTAINE, t. I, p. 177. — (100) *Ibid.*, p. 176. — (101) *Ibid.* — (102) LANCELOT, t. II, p. 89. — (103) *Ibid.*, p. 89. — (104) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 41). — (105) FONTAINE, t. I, p. 176. — (106) *Ibid.* — LANCELOT, t. I, p. 90. — (107) LANCELOT, t. I, p. 90.

relles » (108). Et c'est ainsi que le directeur conduira les âmes non « par la lumière d'une science qui soit mêlée de son propre sens (109) », mais par une sagesse qui est « toute divine » puisqu'elle est « celle de l'Église même (110) ».

2° Mais ce n'est là qu'une des conditions de la direction chrétienne. Homme de l'Église, le directeur doit être aussi l'homme de son pénitent. Il faut qu'il y ait comme une appropriation toute particulière du pénitent et du directeur.

Nous venons de voir que de dix mille directeurs il en fallait choisir un, et nous avons dit que la direction supposait en effet les plus rares qualités de science et de sens chrétien. Mais aux dix mille que dit saint François de Sales on pourrait encore en ajouter dix mille autres. Et pourquoi? Parce qu'il ne suffit pas qu'un directeur ait la science, même parfaite, de la Tradition et des Pères. Nous ne pouvons élire n'importe lequel parmi les prêtres qui possèdent cette science? Qui devons-nous élire? Celui que Dieu veut que nous choisissions, celui à qui Dieu même nous adresse (111). Il appartient à la grâce de Dieu de nous inspirer notre choix (112). Et par ce qui a été dit nous savons en quels cas nous avons le droit de penser que nous agissons par elle : c'est d'abord quand nous n'allons pas trouver notre directeur « par un esprit humain », c'est-à-dire en vertu d'affections ou d'admirations humaines (113); ensuite, quand, à des signes certains, extérieurs ou intérieurs, nous reconnaissons l'appel divin. Alors, toute répugnance, même la plus naturelle en apparence, doit cesser : et nous devons nous rendre, quoi qu'il nous en coûte, au directeur que Dieu nous assigne (114).

---

108. C'est ce que dit d'Andilly de Saint-Cyran lui même. Cf. *Mémoires* d'Andilly, t. I, p. 148.

109. *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 3[illegible]). — 110. *Ibid.* — 111. *O. C.*, t. I, p. 163-164. Cf. *O. C.*, t. I, p. 2[illegible] : « Les âmes sont des choses si grandes et si précieuses qu'ayant besoin, selon la sagesse divine, d'un gardien invisible, et d'un conducteur visible, elles ne peuvent avoir ni qu'aucun ange pour les garder, ni aucun homme pour les conduire, que ceux que Dieu même leur donne ».

112. *O. C.*, t. I, p. 19[illegible]. — 113. *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 34[illegible]).

114. Voir l'exemple de la Sœur Marie Claire. Voir aussi le cas de M. Le Maître finissant par accepter M. de Saci pour directeur (FONTAINE, t. I, p. 368 et suiv.).

En ce point encore, la conduite du chrétien doit se modeler sur celle de saint Paul après sa conversion : après avoir touché le cœur de saint Paul, Dieu l'adresse à un prêtre « qui le conduise dans les suites de sa conversion »; mais à quel prêtre? à un prêtre « qu'il lui nomme » (115). — Il faut donc attendre la désignation du Ciel pour choisir ce directeur.

Mais de son côté, le directeur aussi est obligé d'attendre la désignation du Ciel pour accepter son pénitent (116).

Il est bien clair, d'abord, que, ne pouvant rien sans la grâce « qui seule donne l'accroissement » (117), et « les grâces étant rares en ce temps plus qu'on ne pense » (118), il importe, si l'on ne veut consumer en vain ses efforts, de les réserver à ceux à qui est accordé le secours surnaturel, et à qui on peut avoir confiance qu'il sera continué, — en d'autres termes à ceux qu'on a lieu de considérer comme élus (119). « Nous ne sommes pas faits prêtres pour faire notre volonté, comme dit le Fils de Dieu, mais pour faire celle de notre Père. Et par conséquent il faut choisir et tâcher de discerner les âmes qui sont à lui et dans son élection .. Il en a rejeté lui-même quelques-unes qui se présentaient à lui : ce qui nous oblige de bien considérer si les âmes qui se présentent à nous ont les marques de celles qui sont dans l'élection de Dieu » (120). — Marques bien simples, sans doute, puisqu'elles se réduisent à la bonne volonté et au désir sincère de faire pénitence, et qui ne sauraient donner d'assurance certaine (121). Mais enfin, là où elles

---

(115) *O. C.*, t. I, p 304. Cf. *O. C.*, t. I, p. 20 : « Les âmes sont des choses si grandes et si précieuses, qu'ayant besoin, selon la Sagesse divine, d'un gardien invisible et d'un conducteur visible, elles ne peuvent avoir, ni aucun ange pour les garder, ni aucun homme pour les conduire, que ceux que Dieu même leur donne. »

(116) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 345); cf. Lettres à Guillebert, *L. C.*, t. I, p. 53. — (117) Fontaine, t. I, p. 209; cf. *Pensées sur le Sacerdoce*, *L. C*, t. I, p. 295, etc. — (118) *L. C.*, t. II, p. 623. — (119) V. Fontaine, t. I, p. 210 : « Il faut que ceux qui conduisent les âmes en particulier trouvent en elles que Dieu les a précédés par sa grâce; » Pensées sur le Sacerdoce, *L. C.*, t. I, p. 361-362 : « Ce sont aussi les seuls (les élus) qu'on doit recevoir pour les mener au Ciel; c'est-à-dire qu'on ne doit se charger de personne que dans la confiance qu'elle est de ce nombre. »

(120) *Pensées sur le Sacerdoce*, *L. C.*, t. I, p. 361). *Ibid.*, p. 361-362.

(121) V. aussi Arnauld, *Apologie pour Saint-Cyran*, t. XXIX, p. 307 : M. de Saint-Cyran « ne reconnaît point d'autres marques de prédestination que la *bonne vie*, qui donne une ferme espérance, et non pas

manquent, il y aurait imprudence à recevoir, pour les mener au Ciel, des hommes qui n'y semblent pas destinés (122).

Ce n'est pas à dire, cependant, que toutes celles en qui il croit voir ces signes favorables, le prêtre les puisse recevoir indifféremment sous sa direction. « Si M. de Genève a dit des des directeurs, *de dix mille un* », on peut dire aussi : « De dix mille qui viennent pour être dirigés, il en faut choisir un (123). »

C'est une œuvre délicate que celle de conduire une âme, une œuvre qui exige des soins infinis de celui qui l'a entreprise, et qui serait susceptible, de l'occuper tout entier. « Une seule âme suffit pour occuper un prêtre : parce que chaque âme et chaque homme est comme un grand monde, dans les voies et dans les œuvres du salut, quoiqu'il n'en soit qu'un petit dans sa composition naturelle... le prêtre est d'autant plus à une âme qu'il en a moins à gouverner (124). » Le mieux serait donc de se consacrer tout à une âme. Quand les nécessité de l'Eglise ne nous permettent pas ces soins exclusifs, au moins faut-il n'en accepter qu'un petit nombre. — Et, de fait, chaque âme n'exige-t-elle pas sa condnite particulièrement ? « C'est un abus extrême de conduire toutes les âmes de la même sorte ; chaque âme doit avoir ses règles (125). » — Dans ces conditions, il est bien ridicule de courir pour ainsi dire après les âmes. La direction d'une âme est une « charge » qu'il n'est bon d'accepter que contraint et forcé (126), lorsqu'une

---

une entière certitude, et qui laisse toujours les âmes *dans la crainte et le tremblement*, selon les paroles de saint Paul ». Cf. p. 308. Arnauld réfute là l'accusation forgée contre Saint-Cyran de professer que « quelques-uns ont lumière par l'Evangile pour juger si les particuliers sont élus ou réprouvés, et qu'il a cette lumière ». Accusation qui méconnaît ou travestit manifestement les véritables sentiments de Saint-Cyran. V. plus bas p.

(122) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 362). — (123) *O. C.*, t. III, p. 363-364. — (124) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, t. I, p. 360). — (125) Entretien avec Marie-Claire (*Mém. d'Utrecht*, t. III, p. 450 et suiv.). Sur la nécessité de ne pas s'en tenir à des règles générales, et de particulariser les mesures de direction suivant l'état et les dispositions des âmes; v. *Consolation des pécheurs pénitents* (inédit) in *P. R. 31*, p. 147 et suiv.

(126) On sait que c'était la pratique habituelle de Saint-Cyran lui-même. — Et tel est le véritable sens de cette « répugnance » qu'il affecte parfois à l'égard de la tâche de directeur, et sur laquelle on s'est souvent mépris. V. par ex. le fragment inédit cité par Brucker (1913, p. 377

indication divine, « des rencontres notables », enfin des manifestations visibles du « doigt de Dieu », nous y engagent (127), « Un prêtre ne se doit jamais résoudre d'entreprendre la conduite d'une âme, s'il n'y est appelé par la voix de Dieu, qui est la source unique d'où découle toute la sagesse, comme dit l'apôtre, et qui ne la donne qu'à ceux qu'il appelle, et qu'il engage à lui rendre ce service : de peur que, s'y portant de lui-même, sans être avoué de Dieu, il ne semble s'approprier le don de sagesse, et prétendre qu'il le peut avoir de soi, sans qu'il soit besoin que Dieu le lui donne (128). » Il doit attendre d'y être « engagé par un mouvement qui vienne du Ciel » (129); et le talent ou le don du directeur est justement d' « avoir dans l'oreille intérieure la vertu d'entendre et de discerner la voix de Dieu qui l'appelle et l'engage à la conduite d'une personne » (130). De même en effet que ce n'est pas en raison d'estimes et de goûts humains que le pénitent peut s'adresser à tel ou tel directeur, ce n'est pas non plus en raison d'inclinations personnelles que le directeur a droit d'assumer la conduite d'un pénitent (131). Il faut qu'à cette liaison qui se fait entre le directeur et le pénitent, rien d'humain n'ait contribué, d'un côté ni de l'autre; mais que, des deux côtés, on n'y ait été amené « que par une certaine suite à laquelle on n'ait nulle part et qui soit toute venue de lui » (132).

« Il faut que les deux vocations se rencontrent et s'unissent ensemble (133). » Ce qui, d'ailleurs, doit nous rassurer, c'est que l'une est ici le gage de l'autre ; et quand c'est vraiment Dieu qui adresse une âme à son directeur, il ne manque pas de toucher aussi le cœur du directeur, et de lui faire sentir le mouvement de se charger d'elle (134). — Et de ce double et semblable mouvement, de cette correspondance des cœurs, naît l'*amour*, qui est l'ingrédient indispensable de la direction. — Non pas assurément l'amour humain. Conçue dans ce sens, l'affection réciproque du pénitent et du directeur serait condamnable. Le directeur digne de ce nom « ne veut pas que les hommes tiennent les uns aux autres ; il veut qu'ils tiennent à

---

(127) *O. C.*, t. I, p. 331. — (128) *O. C.*, t. I, p. 24-25. — (129) *Ibid* Cf. LANCELOT, t. II, p. 347 : Gardons-nous de « courir par un faux zèle lorsque Dieu ne nous envoie pas ».

(130) *O. C.*, t. III, p. 28. — (131) *O. C.*, t. II, p. 489. (132) *Ibid.* — (133) *Lettre à Guillebert*, t. I, p. 53. — (134) LANCELOT, t. I, p. 15.

Dieu, et eux et lui, et qu'ils aillent à yeux clos où ils les où il les appelle » (135). Il n'en est pas moins vrai qu'il aime son pénitent, qu'il l'aime pour Dieu et par l'esprit de Dieu (136), et qu'il souhaite en être aimé. Cet amour réciproque est son meilleur auxiliaire. Disons plus : si le directeur ne doit aimer son pénitent qu'en Dieu, s'il ne doit souhaiter en être aimé qu'en Dieu, peut-être a-t-il le droit d'utiliser transitoirement l'affection humaine que le pénitent lui porte, dans l'intérêt même de ce pénitent. « Il n'y a rien de si ingénieux que l'amour, et surtout le vrai et original amour, qui est celui de Dieu, qui s'est transformé en notre nature et nous a transformés en sa personne pour nous gagner : voulant gagner et convertir quelqu'un, nous ne voulons faire autre chose que le retirer et détacher de l'amour qu'il porte aux choses du monde pour lui faire aimer Dieu et le ciel avec la même plénitude de cœur qu'il a aimé les autres créatures. Le premier et le plus puissant moyen de faire réussir ce dessein et de détruire ce faux amour du cœur du pécheur pour y introduire le véritable, c'est qu'il nous aime le premier, je dis nous qui travaillons en sa faveur, et pour lui faire aimer Dieu. Car c'est trouver l'invention de le faire passer d'une extrémité à l'autre par un milieu qui a quelque chose de commun avec les deux, c'est-à-dire de l'amour des créatures à l'amour de Dieu par l'amour qu'il nous portera, qui lui servira grandement à le convertir. — Car personne ne se laisse persuader que par ce qu'il aime (137). »

Telle est la condition dernière de la direction : l'union des âmes. Pour que la direction soit fructueuse, il faut, avons-nous dit, que le pénitent ait confiance entière en son directeur, et que le directeur se dévoue sans réserve à son pénitent. Cela n'est possible que par l'affection réciproque (138).

Par là se précise, avec la notion du véritable rôle du directeur, le sens de cette obéissance totale qui lui est due.

---

(135) *L. C.*, t. II, p. 553-554. — (136) *L. C.*, p. 541. — (137) *Remarques sur divers sujets : Du devoir d'un directeur* (inédit) *P. R.* 31, p. 324-325.

(138) V. Lancelot, p. 347. M. de Saint-Cyran avait pour ses pénitents sincèrement convertis une véritable « tendresse ». Constamment même, à ceux qui ne sont plus des débutants dans la piété, il demande de

Le directeur, même parlant au nom de l'Église, n'a pas pour mission de nous pousser à agir, et de nous forger une règle d'action. La volonté de Dieu, manifestée par les mouvements et les instincts secrets de notre cœur, comme aussi par les suites et rencontres notables des événements, est, nous l'avons vu, la suprême règle. Il ne s'agit pas de substituer à la maxime : « Suivre Dieu, » cette autre : « Suivre le directeur. » — En quel sens donc le directeur, représentant l'Église, doit-il être le guide des âmes? Les mouvements de Dieu, nous l'avons vu encore, — sauf les « grands coups » qui se frappent à l'origine d'une conversion, — sont fréquemment obscurs et difficiles à démêler. Ils sont souvent presque « insensibles ». Les remarquer, en bien voir le sens et la valeur, est donc une tâche qui dépasse la capacité d'un bon nombre d'hommes. C'est proprement la tâche du directeur. A lui de démêler ce qui se passe réellement dans le cœur de son pénitent, lequel ne lui doit rien déguiser de ce qu'il éprouve (139). A lui de reconnaître les « mouvements de l'esprit de Dieu que le pénitent sent dans soi-même » (140). L'appel de Dieu, là où le pénitent a de la peine à l'entendre, il faut que le directeur le discerne et l'interprète, non seulement d'après son expérience personnelle, mais d'après les lumières de la tradition et « l'analogie de la foi ».

C'est cette « analogie de la foi » qui lui montre si tel mouvement vient bien de Dieu, ou du diable. Et toute la science de la tradition n'a pas d'autre objet que de fournir au Directeur des lumières plus vives pour distinguer « l'opération de Dieu dans les âmes » (141). « Sa grande maxime » doit être

---

faire des choses « par amour pour lui », « pour l'obliger »; il a visiblement une amitié profonde pour d'Andilly, pour Le Maître, pour Arnauld, etc. V. sur tout cela FONTAINE, t. I, p. 164, etc., surtout p. 202 : « Après cela je vous dispense de toute autre chose, hormis de l'obligation que vous avez de m'aimer, et de ne vous séparer jamais de celui que Dieu a rendu, comme je l'espère de son infinie miséricorde, un même esprit avec lui pour l'être à jamais avec vous et dans la terre et dans le ciel. » Cf. HERMANT, t. I, p. 128. V. aussi *O. C.*, t. III, p. 45, et suiv. : Sur « l'union mutuelle » qui doit être entre le directeur et le pénitent et Dieu principe de cette union.

(139) *O. C.*, t. III. p. 44. Cf. *O. C.*, t. I, p. 163. — (140) *O. C.*, t. III, p. 44.

(141) *O. C.*, t. II, p. 443-444. « C'est une chose très difficile de discerner les opérations de Dieu dans les âmes et il est certain que cela ne se peut faire sans une lumière divine ».

« de ne conduire les âmes que selon le mouvement que Dieu imprime en elles, et selon ce qu'il lui fait connaître qu'il demande d'elles ». Son grand devoir « est de les mener où il voit que Dieu les appelle, sans tourner ni à droite, ni à gauche » (142). Il est « plus obligé de suivre Dieu dans les inférieurs que les inférieurs d'obéir à leurs directeurs » (143). « La règle de notre direction n'est pas notre esprit, mais l'esprit de Dieu, agissant dans les âmes que nous conduisons, qui est plus notre directeur que nous sommes le vôtre, ne le voulant être qu'avec lui, et par sa vertu, et suivant toutes les dispositions et les mouvements de la grâce qu'il lui plaira de nous faire paraître en vous (144). »

Il suit de là qu'en aucun cas, ni dans les débuts de la conversion, ni par la suite, le directeur n'a à prendre l'initiative. L'initiative ne peut venir que du pénitent (145), ou plutôt de Dieu faisant sentir sa pointe à l'âme pénitente. Le directeur n'a, comme nous l'avons vu, qu'à reconnaître le mouvement, et

---

(142) *O. C.*, t. I, p. 162. — (143) LANCELOT, t. II, p. 256.

(144) *O. C.*, t. I, p. 217. A propos d'un conseil qu'il donne à Arnauld de se défaire de ses biens, Saint-Cyran ajoute que, quand il donne un conseil de ce genre, c'est « à condition seulement qu'il (Dieu) excitera par sa grâce ses mouvements dans l'âme de celui à qui je parle : car autrement il se rendrait coupable en le faisant, et moi en l'approuvant. Mais si Dieu commande quelque action sainte à une âme par sa Loi et par l'impression de son Esprit, qui est la Loi des mouvements et des désirs efficaces, il n'y a nul doute qu'il ne lui faille obéir ». (*L. C.*, t. II, p. 443. Cf. Fontaine, t. I, p. 170). A propos de l'avis qu'il avait donné à Le Maistre de traduire le *De officiis* de Cicéron :

« J'en trouvais moi-même la proposition si ambiguë et si incertaine que j'attendais à l'éclaircir par le jugement que vous en porteriez, et par la disposition que Dieu vous y donnerait. Je vous prie de recevoir toutes les propositions que je vous pourrais faire à l'avenir avec cette liberté, et d'en juger et faire selon les mouvements que vous recevrez de Dieu après l'avoir invoqué sur cela. Pour moi, je ne saurais rien faire que dans la grande liberté de l'esprit, et comme y étant engagé de la part de Dieu, et par ses mouvements intérieur qui commandent et font obéir en même temps. Je voudrais que tous mes amis fussent de même, et qu'ils n'eussent non plus d'égard à ce que je leur propose que si je me fusse tu. Il faut que toute loi et tous bons avis soit premièrement proposés à Dieu, afin que ce soit lui qui détermine ce qu'il lui plaît, et qu'il applique notre volonté à ses œuvres selon ses conseils éternels. Hors de là, tous nos travaux sont inutiles pour nous, quoique quelquefois ils soient bons et utiles pour les autres... »

(145) Il est superflu d'expliquer que ceci ne détruit point ce qui a été dit précédemment, que le pénitent ne doit pas « prévenir » le directeur.

pour ainsi dire à le canaliser. Il doit attendre que l'on s'adresse à lui, et qu'on lui montre l'état de son cœur. Et quand une fois il a assumé la charge d'un homme, il ne doit rien ordonner « s'il ne trouve que Dieu l'ait imprimé auparavant dans l'âme de ceux à qui il parle, ou dans la vue et l'espérance qu'il a qu'il l'imprimera par la vertu et bénédiction qu'il donnera à l'ordonnance » (146). En somme, le rôle du directeur consiste moins à lui dire ce qu'il faut faire qu'à lui expliquer ce à quoi il est déjà porté par l'impulsion de Dieu. Il l'aide à se connaître, à voir clair dans son cœur, dans ses tendances, dans ses aspirations les plus profondes et les plus intimes, — dans celles que l'esprit de Dieu suscite. Et voilà comment « c'est par notre directeur que Dieu nous fait connaître tout ce qu'il veut de nous » (147). Le directeur est, ou doit-être, un autre nous-mêmes, plus clairvoyant, que nous-mêmes, et qui nous révèle à nous-mêmes.

C'est dire qu'il ne saurait être question de sa part d'une direction autoritaire et dominatrice (148). Si « le gouverne-

---

(146) *O. C.*, t. III, p. 107. — (147) *O. C.*, t. I, p. 166.

(148) Ainsi en a usé Saint-Cyran, dans toutes les conversions qu'il a opérées, et particulièrement dans celle d'Arnauld. On a opposé le « vouloir absolu et sans ménagements » de Saint-Cyran, « aux lenteurs, aux précautions, aux enveloppements et aux tendresses » de saint François de Sales. — Cette opposition ne paraît pas s'être présentée à l'esprit des religieuses de Port-Royal, qui avaient connu l'un et l'autre. Leurs Relations donnent au contraire Saint-Cyran comme ayant soin habituellement d'éviter tout procédé autoritaire : « Il faut remarquer (disent-elles, dans les *Mémoires d'Utrecht*, t. I, p. 349) que ce n'était point que ce saint homme portât les personnes par aucune force ni contrainte dans l'esprit de pénitence, ni qu'il ordonnât de grandes mortifications et austérités. Mais Dieu lui faisait la grâce par la force des solides vérités de toucher tellement les cœurs de l'amour et du respect qu'on devait à Dieu, qu'il faisait naître la douleur de l'avoir offensé, et un si grand désir de lui satisfaire qu'on voulait toujours plus faire qu'il ne voulait... »

Et encore, parlant des personnes dirigés par Saint-Cyran, qui différaient de communier :

« Cependant ce retardement de la Communion venait plus de ces personnes-là que de lui. Il ne faisait que suivre Dieu en elles, et consentir à l'instinct qu'elles avaient de se priver de la Sainte Communion pour quelques temps, qu'elles prolongèrent, quoiqu'il les pressât souvent de l'abréger. Et même pour l'absolution, etc. » *Ibid.*, p. 452-453.

De même Saint-Cyran, dit à Sœur Marie de Sainte-Claire, dans la conversation qu'elle-même nous a conservée : « Vous n'avez pas dû me faire la proposition pour la pénitence que votre papier porte, sans un

ment des âmes... ne consiste qu'à suivre les mouvements que Dieu opère dans les esprits, et à dépendre d'eux, après avoir reconnu par sa lumière qu'ils viennent de lui » (149), si les directeurs, ne sont que les « aides des âmes », et s'ils « dépendent beaucoup plus d'elles et de ce que Dieu opère dans elles, qu'elles ne dépendent d'eux et de leurs discours » (150), il est évident qu'il ne s'agit pas là d'un gouvernement, d'un empire, à proprement parler (151).

La puissance des ministres du monde a soin « de faire paraître au dehors, comme dit l'apôtre, le glaive qu'ils portent, pour donner de l'effroi » (152). Au contraire, la puissance des ministres de l'Église « est toujours couverte de charité et d'humilité » (153). Le directeur se gardera du « vouloir absolu et sans ménagement ». Il ne craindra rien tant, en aucune chose, que « de violenter une âme » (154). « Ne s'avancer pas dans les avis et les conduites qu'on nous demande et suivre les lois de la discrétion et de la sincérité de celui qui nous consulte, afin de ne pas troubler l'ordre de Dieu... et nous contenter de le suivre..., c'est l'unique moyen de ne pas faire le maître dans le gouvernement des autres, et de ne donner à ceux qui nous consultent que ce que nous aurons reçu de Dieu » (155). Il faut se borner à « proposer des conseils dont on laisse l'exécution à la volonté des pénitents » (156). Chercher à « contraindre cette volonté par la moindre persuasion » (157), se servir de l'ascendant qu'on peut exercer sur les âmes, « abuser du crédit qu'on s'est acquis auprès d'elles » pour leur imposer ses volontés (158), grâce à « cette espèce d'adoration » où elles se portent si aisément à l'égard de leurs directeurs (159), voilà le grand écueil de la direction : « une ambition secrète qui porte insensiblement à vouloir dominer sur les âmes » :

---

mouvement de grâce, et je ne vous dois pas répondre que dans le mouvement de Dieu, je lui recommanderai ». *Ibid.*, t. III, p. 454 Cf. *O. C.*, t. II, p. 510.)

(149) *O. C.*, t. II, p. 443-444. — (150) *Ibid.*, p. 443-444. — (151) *Ibid.* — (152) *O. C.*, t. I, p. 26. — (153) *Ibid.*, p. 26.

(154) *Lettre à Guillebert* (*L. C.*, t. I, p. 102). V. dans l'*Entretien avec Le Maître* (partie inédite des *Mémoires* de Fontaine, Bibl. Cazier, t. I, p. 208), un long développement sur ce point qu'il ne faut pas contraindre les gens, et que « Dieu veut qu'on se rende à ceux qui ne se rendent pas ». — (155) *Traité de l'Humilité* (*P. R.* 31, p. 583). — (156) *L. C.*, t. II, p. 461. — (157) *Ibid.*, p. 461. — (158) LANCELOT, t. II, p. 261. — (159) *Ibid.*, p. 261.

ambition « infiniment plus grande que celles des princes de la terre, qui ne dominent que sur les biens et sur les corps » ; orgueil « spirituel », qui tient de l'orgueil du démon (160). Le directeur ne doit proposer ses avis « que pour les soumettre au jugement et même à la volonté » de son pénitent. — A sa volonté vraie, non à ses caprices, à ses indolences ou à ses chimères. A cet égard, il est des occasions où le directeur doit savoir « appuyer les choses avec une certaine force » (161). Il y a des personnes qui ont besoin quelquefois qu'on les contraigne à faire le bien, comme Simon le Cyrénéen, et qu'on pratique envers eux cette parole de l'Évangile : *Compelle intrare* (162). — Mais cette « douce violence » (163) n'en est pas une au fond, car elle n'a pour but que de nous amener à suivre la pente donnée par Dieu au plus intime de notre volonté, et elle suppose ou pressent le mouvement de l'Esprit-Saint (164). Nous obéissons, mais à Dieu, en réalité, et non à un homme (165) ; et notre obéissance n'est plus une servitude, puisqu'elle consiste à se conformer à ce qu'on nous fait voir de meilleur et de plus profond en nous-mêmes. Bien plutôt pourrait-on comparer, avec saint Ambroise, l'obéissance du chrétien à celle de la femme pour son mari : *Observantiam non coactam, et expressam ab invitâ, sed liberam, voluntariam et benevolentem* (166). Non seulement la façon de conduire du directeur est douce et bienveillante dans sa forme, mais elle est dans son fond même très éloignée de la tyrannie. Car c'est sa règle « de ne presser personne et d'attendre tout de la liberté chrétienne, qui fait tout avec plénitude de cœur » (167).

En dernière analyse, le pénitent ne doit obéir au directeur et juger de ses propositions que d'après les mouvements et

---

(160) Lancelot, t. II, p. 258. Cf. *O. C.*, t. III, p. 107 : « On n'ordonne rien suivant les règles et le mouvement de la Loi nouvelle, non pas même à ses serviteurs, si on ne trouve que Dieu l'ait imprimé auparavant dans l'âme de ceux à qui on parle, ou dans la vue et l'espérance que l'on a qu'il l'y imprimera par la vertu et bénédiction qu'il donnera à l'ordonnance. »

(161) *O. C.*, t. I, p. 227. Lancelot, t. I, p. 227. — (162) Lancelot, t. II, p. 266. Cf. la façon dont Saint-Cyran contraint Singlin à rester directeur : Fontaine, t. I, p. 204 et suiv. — (163) Lancelot, t. II, p. 267. — (164) *O. C.*, t. III, p. 107. — (165) *O. C.*, t. III, p. 373. — (166) *P. A.*, t. II, p. 267. — (167) *L. C.*, t. II, p. 555.

dispositions que Dieu lui donne, après l'avoir invoqué sur cela (168). Il ne doit « rien faire que dans la grande liberté de l'esprit » (169). Les avis du directeur attirent son attention sur des tendances qui passaient inaperçues ou incomprises. Mais c'est « la plénitude du cœur », la « liberté », qui a le dernier mot. — Et ainsi la direction a véritablement pour objet de nous libérer : nous libérer de tous les préjugés, passions, scrupules aussi, qui nous empêchent de nous abandonner au mouvement essentiel que nous imprime la grâce (170) ; nous libérer pour nous assujettir à Dieu, ce qui est la plus haute forme de la liberté. C'est pourquoi l'on peut dire : « La liberté consiste à être conduit par un homme conduit de Dieu » (171).

(168) FONTAINE, t. I, p. 170. — (169) *Ibid.*, p. 170. — (170) V. notamment l'entretien avec Singlin *in* FONTAINE, t. I, p. 204 et suiv. et *in* LANCELOT, notamment t. II, p. 350-351. — (171) *O. C.*, t. III, p. 93.

IV

Nous revenons par cette voie à la formule que nous avions inscrite au frontispice de la morale chrétienne : *suivre Dieu*. La vocation divine, manifestée soit par les rencontres du dehors, soit par les instincts du dedans, est la condition nécessaire hors de laquelle, dans aucune partie de la pratique religieuse, il n'y a de bien ni de salut. Il faut une vocation pour se convertir effectivement, une vocation pour accomplir la moindre bonne œuvre ; et le guide même qui doit nous conduire, il lui faut une vocation pour être consacré prêtre et rendu apte à la direction ; il nous faut, à nous et à lui, une double vocation pour qu'il devienne notre directeur particulier ; et tout son rôle est de discerner et de suivre les effets et les nuances de la vocation en nous. Partout donc, à tous les moments, à tous les degrés, la vocation est indispensable. Et les chrétiens ne sont pas mal nommés « *vocati*, c'est-à-dire *appelés* » (1).

C'est ce qui doit nous inspirer une crainte salutaire. Car cette vocation indispensable, nous ne pouvons jamais nous dire certains ni de sa présence, ni de sa durée. La vocation, c'est le mouvement de la grâce en nous. Or cette grâce, Dieu, qui nous la donne aujourd'hui, peut nous la retirer demain. Il nous éclaire aujourd'hui sur sa volonté ; demain il peut nous refuser sa lumière. « On ne sait jamais, quelque juste que l'on soit, si on persévérera jusqu'à la fin, puisque Dieu ne promet la persévérance à personne, et que nul homme ne la saurait mériter, quoique ce soit elle seule qui nous mette dans le Ciel, et que sans elle, tous les bons exercices de la piété chrétienne, dans lesquels on aura peut-être passé la plus grande partie de sa vie, deviennent stériles, et, ce qui est plus

(1) *Consid.* I, t, I, p. 267.

horrible, sont quelquefois cause d'une plus grande damnation (2). » Il s'agit d'être au nombre des élus, et cette élection de Dieu est un véritable « sort » : ce qui signifie « qu'il n'y a nulle cause dans l'homme de cette élection éternelle de Dieu, et qu'elle est aussi gratuite du côté de Dieu que... etc. » (3).

Non seulement nous ne savons pas si Dieu nous donnera demain sa grâce ; nous ne savons même pas si aujourd'hui, au moment où nous croyons l'avoir, nous l'avons en réalité (4). Rigoureusement parlant, nous ne serions pas fondés à en juger d'après nos actions seules. « Car il n'y a aucune bonne action qui ne puisse être faite sans la charité par la seule cupidité et la raison, selon les paroles de l'Apôtre (5). » Tout dépend moins du résultat que du principe (6). « Dieu n'estime point une suite de bonnes actions, quelque grandes et excellentes qu'elles soient, que par leur principe. Si Dieu en est l'auteur, elles sont bonnes, sinon elles sont toutes mauvaises, quelque bonnes qu'elles paraissent aux hommes (7). » Et ce principe par lequel doivent être faites toutes nos actions, quel est-il? Nous l'avons vu : c'est la volonté de Dieu, c'est l'impulsion de l'Esprit dans nos cœurs. Nous ne saurions nous assurer sur nos bonnes œuvres, mais sur la certitude que Dieu lui-même nous y poussait.

Or cette impulsion de Dieu n'est pas discernable avec certitude. Et pourquoi? Parce qu'il y a en notre âme un fonds obscur où Dieu, comme le Démon, peuvent travailler en quelque sorte à notre insu. Souvent, nous croyons agir par un mouvement tout divin, et nous cédons, en réalité, à l'un de ces désirs secrets « qui sont dans notre âme sans que nous le croyons », et que le Diable y a semés « au milieu de nos meilleures pensées » comme « l'ivraie parmi le meilleur grain »

---

(2) *O. C.*, t. III, p. 386. — (3) *Pensées sur le Sacerdoce*, (*L. C.*, t. I, p. 433). — (4) *Pensées sur le Sacerdoce*, (*L. C.* p. 333). — (5) *Traité de l'Humilité* (*P. R.* 31, p. 582). — (6) « Il faut, en ce temps, compter presque pour rien les paroles saintes et même tes œuvres saintes. Les marques de la vraie piété sont autres : elles doivent plutôt être prises de certains principes que de certains effets. » (*L. C.*, t. II, p. 517-518).

(7) *Pensées sur le Sacerdoce* (*L. C.*, p. 352 et p. 367). Arnauld réfute cette pensée dans ses Lettres de Direction (V. notre t. II, 2e partie).

désirs « invisibles et insensibles », voilés dans les « replis de l'âme » (8), « ruses de l'amour-propre » (9), etc. Et inversement, la grâce divine est souvent aussi « invisible et insensible », « arrivant souvent que, lorsque nous pensons avoir la lumière et la grâce, nous ne l'avons point, et lorsque nous pensons ne la point avoir, nous l'avons. C'est pourquoi on se met vainement tant en peine de chercher des lumières dans l'Oraison, puisqu'on ne les a pas lorsqu'on les pense avoir, et qu'on les a quelquefois lorsqu'on ne le pense pas; l'opération du Saint-Esprit dans la prière étant toute intérieure, et souvent inconnue à l'âme même » (10). « Il y a des airs du Saint-Esprit, qui est le vent de Ciel, qu'on ne sent point, et qui nous font agir » (11); l'on peut même croire que, « comme il n'y a rien de si méchant que les mouvements cachés et imperceptibles de la cupidité », « il n'y a rien de si excellent que les mouvements et les airs secrets de la « charité » (12); et c'est surtout de ceux qui sont ainsi sujets à « des mouvements imperceptibles de la grâce », qui « sont conduits imperceptiblement à l'Esprit de Dieu », c'est de ceux-là « qu'on peut dire, plus que des autres, que ce n'est pas nous qui agissons, mais l'Esprit de Dieu qui agit par nous » (13). Quoi qu'il en soit, cela prouve une chose : « On ne sait, quelque grande grâce qu'on ait, si on l'a ou non; on ne sait, quelque grande ou sainte œuvre qu'on fasse, si elle est faite comme il faut, avec notre esprit ou celui de Dieu; quelque préparation qu'on ait apportée à la profession d'une religion ou au sacerdoce, on ignore toujours si on y est entré avec la vocation de Dieu (14). » On peut être rempli de l'Esprit de Dieu et l'ignorer; comme on peut aussi se croire rempli de l'Esprit de Dieu et en être tout à fait abandonné (15).

Que conclure de là ? Concluons que « ce n'est pas sans raison que nous devons opérer notre salut avec crainte et tremblement, et ne faire aucune entreprise, petite ou grande,

---

(8) *O. C.* t. II, p. 321-323). — (9) *Ibid.*, p. 323. Cf. *Entretien avec Le Maître* in FONTAINE, t. I, p. 175 et suiv. — (10) *O. C.*, t. II, p. 118. — (11) *L. C.*, t. II, p. 685. — (12) *Ibid.*, p. 687. Toutes ces vues seront reprises par Nicole et discutées par Arnauld à propos de la *Grâce générale* et des *pensées imperceptibles* (V. notre t. II, 1re partie, ch. II). — (13) *Ibid.*, p. 688. — (14) *Traité de l'Humilité* (*P. R* 31, p. 562). — (15) V. LANCELOT, t. II, p. 41

qu'en tremblant. Car, comme nous ne savons pas si nous sommes dignes d'amour ou de haine, nous savons encore moins si chacune de nos actions est bonne ou mauvaise et digne du regard ou de l'aversion de Dieu » (16).

Cela doit « nous tenir sans cesse dans l'abaissement de nous-mêmes, sans oser lever la tête, sinon pour adorer Dieu du fond de l'âme et, pour le dire ainsi, de l'abîme de notre cœur » (17).

Convient-il, cependant, d'en rester là ? Et le « tremblement » est-il le dernier mot de la vie chrétienne ? Non. Rien ne serait plus pernicieux que de s'abandonner, n'envisageant que ce côté de la religion, à une crainte et à des scrupules perpétuels (18). Bannissons les scrupules. Bannissons-les relativement à nos fautes passées ; ne soyons point à nous demander sans cesse si elles sont bien pardonnées, si Dieu ne nous en tient pas rigueur, si son ressentiment ne l'amènera pas à nous retirer ses grâces. Dieu « a dit en termes exprès qu'il ne se souviendra jamais plus des offenses qu'en aura commises contre lui, en tous les âges et quelque grandes qu'elles soient, depuis que nous nous en serons repentis par une confession et une pénitence véritables. C'est ne pas faire comme lui et agir autrement envers lui qu'il n'agit envers nous, que de nous en souvenir pour nous inquiéter, après lui en avoir demandé pardon en cette manière par laquelle nous l'obligeons à les

---

(16) *Pensées sur le Sacerdoce*, [illegible], t. I, p. [illegible].

(17) *Traité de l'Humilité*, *P. R.* 31, p. 582. Cf. *ibid.*, p. 581. La doctrine de la Prédestination doit inspirer à l'homme une grande *humilité spirituelle*. En effet, sans le *don de persévérance*, nous sommes continuellement exposés à tomber dans le péché. « Ce qui doit tenir l'homme dans un perpétuel rabaissement, puisqu'il se voit toujours et à tous moments à un doigt de sa ruine et de sa damnation, sans qu'il lui reste autre chose que la prière, qui suppose la foi qu'il a de son indignité : de sorte qu'il est comme un homme qui est à tout moment menacé par la présence du bourreau d'être décapité et jeté au feu. S'il était dans cet état, pourrait-il être superbe et élevé dans son cœur ? Il n'y a que cette différence que les sens représentent l'un et la foi l'autre ; mais le péril est égal. »

(18) « Dieu hait autant la pusillanimité que la présomption. » [illegible] t. III, p. [illegible]. Cf. *Entretien avec Singlin*, FONTAINE, t. I, p. [illegible] et suiv.

oublier pour jamais selon sa parole... C'est faire une espèce d'injure à la grâce » (19).

Ayons donc confiance en la grâce de Dieu (20), et non seulement pour le passé, mais pour l'avenir. « Dieu se cache souvent à ceux qui l'aiment le plus, comme le soleil se cache en hiver et au plus chaud midi de l'été, sous des nuages et des brouillards (21). » « L'assurance que nous avons qu'il reviendra pour nous éclairer et nous chauffer fait que nous ne nous en étonnons pas, et que nous recevons ses obscurcissements passagers comme ses illuminations (22). » « Ne nous étonnons de rien, tandis que nous conserverons Dieu dans le fond de notre cœur (23). » « Quand toute la racine du péché qui est répandu dans tout le corps et dans toute l'âme se débanderait en nous dans ces commencements, et produirait d'abord tous les mouvements involontaires de sa malignité, il faudrait s'en moquer, et prendre cela pour un présage du bon succès de notre entreprise, et du mauvais succès de la colère de notre ennemi, qui, ne pouvant nous détourner, nous veut troubler, et, ne pouvant nous tuer, nous veut effrayer par ses menaces. Cela est grossier parmi ceux qui l'entendent. *Dieu défend*, dit David, *les âmes qui sont à lui de la pusillanimité et de la tempête* (24) ». Le fait même que nous sommes à Dieu, qu'il nous inspire, que nous lui sommes fidèles, doit être pour nous la meilleure garantie (25) : si c'est lui vraiment qui a commencé notre conversion, si notre piété dure depuis longtemps, « c'est assez pour nous raffermir dans l'espérance et dans la confiance de la grâce de Dieu » ; « lorsque touchées de son doigt, qui est son Esprit », les âmes vont au prêtre, et restent dans la dévotion avec persévérance, « rien ne saurait empêcher qu'il n'achève en elles ce qu'il y a commencé par la puissance de sa grâce » (26). Surtout certaines bonnes œuvres particulièrement importantes, comme l'entrée au couvent, « sont capables

---

(19) *O. C.*, t. I, p. 284-285. Cf. l'Entretien de Saint-Cyran avec la sœur Marie Claire (*Mémoires d'Utrecht*, t. III, p. 457-458. — (20) *Ibid.* — (21) *O. C.*, t. I, p. 23). — (22) *Ibid.* — (23) *Ibid.* — (24) *O. C.*, t. III, p. 63-64. — (25) Le meilleur gage de notre salut, c'est le progrès que la grâce de Dieu nous a déjà fait accomplir dans la voie juste. Ne nous défions pas de la grâce de Dieu (v. *O. C.*, t. II, p. 480-481).

(26) *O. C.*, t. III, p. 160-161 et ailleurs : « Les prémices de la vocation » quand elle est véritable, sont les augures de la constance avec laquelle on doit persévérer. » *O. C.*, t. I, p. 427.

seules, si on les fait avec foi, d'engager Dieu à nous assister en toute la suite de la vie que nous avons choisie pour l'amour de lui » (27). Oui, il y a des choses qui peuvent ainsi « engager Dieu » (28). Devant certaines vies toutes pleines de l'amour divin, on peut se dire que le salut est assuré. Comme saint Bernard assigna au Ciel diverses couronnes pour les divers mérites et degrés des vierges religieuses, les justes peuvent croire leur directeur quand il les assure, « par la connaissance qu'il a de leur âme, qu'il y en a une pour eux » (29).

Ici encore, le fidèle trouvera son repos dans la docilité au directeur (30). Mais le gage le plus sûr en cette affaire, c'est encore l'amour même que nous portons à Dieu, c'est « la piété intérieure, qui regarde Dieu à tous moments », non seulement « avec tremblement et crainte », mais aussi « dans des mouvements d'amour qui se renouvellent de jour en jour » (31). A y bien regarder, ces terreurs, dont certains s'embarrassent sont une véritable faute. La « défiance de ses propres forces », en effet, doit s'accompagner de « la confiance en Dieu » (32). Il faut savoir « connaître Dieu dans son infinie miséricorde, qu'il fait paraître au temps de la loi nouvelle, très différent du temps de la rigueur, qu'il a exercée auparavant. Ne se pas connaître soi-même, c'est orgueil ; et après s'être connu dans ses misères, ne connaître pas Dieu dans sa bonté infinie, c'est désespoir. Car il nous veut sauver, comme dit l'apôtre, par l'espérance, et par la vue que la Foi nous donne qu'en le servant nous deviendrons comme Dieu nous-mêmes, et parviendrons à la jouissance de tout ce qu'il est » (33). Dieu n'est pas seulement terrible, il est infiniment bon. On l'oublie trop quand on se perd dans des terreurs déprimantes : ses grâces, chez ceux à qui il lui plaît d'en faire, « sont surabondantes » : ses promesses sont indéfectibles. L'Espérance s'impose au chrétien, l'Espérance liée à la Foi, complétant la Foi, et qui « nous donne une humble confiance de voir un jour Dieu et de le posséder, tel que la Foi nous le fait ici connaître obscurément » (34) ; l'Espérance qui, selon l'enseignement formel de

(27) *O. C.*, t. III, p. 385. — (28) Cf. Pascal : le « Devoir de Dieu ». — (29) *O. C.*, t. I, p. 373. (C'est à la Mère Angélique que Saint-Cyran s'adresse). — (30) Lancelot, t. II, p. 251-252. — (31) *O. C.*, t. I, p. [illegible]. (32) *O. C.*, t. I, p. 379. — (33) *O. C.*, t. I, p. 16-17.
(34) *Théologie familière* (*O. C.*, t. IV, p. 24).

[illegible] est avec le roi et la Charité. Une des trois vertus théologales « composant l'état et la vie du chrétien » (35).

L'Espérance, c'est entendu, n'est pas la certitude. Mais après tout, la certitude, nous ne l'avons pour aucune, ou presque aucune, de nos actions humaines. Et nous ne ferions rien, si nous devions l'attendre. « Les soldats vont au combat; les matelots vont à la mer : les laboureurs sèment et travaillent ; les enfants obéissent à leurs pères et les serviteurs à leurs maîtres, dans une ignorance et une incertitude du bien qui leur arrivera. C'est ruiner toute la vie humaine que d'exiger de telles conditions (l'évidence et l'assurance avant que de s'engager) (36). » Imitons les matelots dont la carrière est la plus périlleuse de toutes : « Ceux qui naviguent sur les grandes mers ne se défient pas de Dieu, quoiqu'ils sachent assez qu'ils ont passé par de grandes tempêtes, et qu'il en peut arriver de plus grandes. Ils passent aux endroits de la mer où ils se rencontrent, et s'avancent peu à peu, soit que les vents leur soient contraires ou qu'ils aient de la bonace : ils lèvent les voiles ou les abattent selon qu'ils le jugent meilleur pour eux. On ne ferait rien sur la terre ni sur la mer, si on s'arrêtait à autre chose qu'au temps présent ; et tout le monde dans la guerre, dans les palais, dans les maisons, dans les champs et dans les villes, tâche de l'employer sans s'amuser ou à ce qui leur arrivera demain (37). »

Oui, s'en tenir au présent, c'est la condition de toute pratique humaine : et plus encore de toute vie chrétienne. « Dieu défend aux chrétiens d'agir autrement que dans le moment présent, sans se laisser trop aller aux considérations du passé et de l'avenir : car elles font autant de tort à la faiblesse de l'homme qu'à la grandeur de Dieu (38). » Il faut savoir se contenter du provisoire. Qui s'inquiète trop de l'avenir, veut

(35) *Ibid.*, p. 24-33. *O. C.*, t. III, p. 388 : « Nous sommes sauvés dans l'Église par l'espérance, comme dit l'apôtre, et celui qui n'a point d'espérance n'a point de Dieu. » Ailleurs Saint Cyran recommande à la Sœur Marie Claire une espérance « ferme et constante » : « Si vous mouriez à cette heure, je vous absoudrais avec joie », etc. (V. *Mémoires d'Utrecht*, t. III, p. 457-458).

(36) *O. C.*, t. III, p. 386. — (37) *O. C.*, t. II, p. 481. On sait que ces réflexions sont tirées de saint Augustin. Et on sait aussi comment elles ont servi de point de départ à d'autres réflexions de Pascal. — (38) *O. C.*, t. III, p. 387.

prévenir Dieu, au lieu de le suivre (39). Ces appréhensions sont pernicieuses, et ne peuvent engendrer qu'une inaction néfaste. « Il y a quelquefois plus de danger de quitter une entreprise d'une œuvre qu'on croit bonne, par je ne sais quelle humilité craintive, que de la poursuivre jusqu'au bout par une confiance en la grâce de Dieu (40). » « Il faut dire ici ce que l'Ecriture dit ailleurs, « que si on regardait les nuées du ciel, on ne sèmerait jamais », et si on est humble et craintif avec scrupule et inquiétude, on ne fera jamais aucune bonne œuvre, et on demeurera toujours dans une solitude et dans une oisiveté qui ne serait peut-être pas moins reprochable devant Dieu, quoiqu'on s'y fût réduit pour l'opinion qu'on aurait de son indignité et incapacité à faire du bien à son prochain. Quand tout brûle et périt dans la maison du voisin, l'infirme et le malade se lève du lit par un transport et une affection envers son voisin qu'il veut secourir (41). »

Et nous touchons ici le fond de l'affaire : « La vie de l'homme n'est rien qu'un combat (42) », et quiconque va au combat avec une appréhension de l'issue est sûr d'être vaincu. « *Celui qui craint trop la gelée*, comme dit l'Ecriture (*Job*, VI, 16) sera accablé par la neige (43). » Le bon combattant, c'est celui que son zèle emporte, et chez qui l'ardeur de vaincre chasse le doute. « C'est pourquoi la Charité aveugle quelquefois, pour le dire ainsi, l'homme de bien, et lui fait comme oublier ou interpréter favorablement ce qu'il sait, et de l'Ecriture et des Canons, pour rendre durant quelques années service à Dieu (44). » L'homme de bien va hardiment, n'écoutant que son zèle, ou plutôt que l'inspiration actuelle de la grâce. Certes, s'il voulait réfléchir, s'interroger, il aurait bien des sujets d'hésitation et de doute. Mais tout cela, il en fait abstraction. Fort heureusement « la lumière de la grâce lui ôte quelque chose de sa connaissance, comme celle du soleil nous obscurcit

---

(39) V. *O. C.*, t. III, p. 481. « Vous voulez prévenir Dieu à ces moments par vos défiances, sans vous contenter de l'assistance qu'il vous rend non seulement à chaque heure et à chaque jour, mais aussi à chaque moment. Si on voulait toujours penser au passé et à l'avenir comme vous faites quelquefois, il n'y a personne qui n'eût sujet d'appréhender. »

(40) *O. C.*, t. III, p. 109. — (41) *Ibid.*, p. 111. — (42) *O. C.*, t. III, p. [illegible] — (43) *O. C.*, t. III, p. 388. — (44) *O. C.*, t. III, p. [illegible]

quelquefois et nous affaiblit la vue » (45). Il se laisse emporter par l'amour de Dieu dont il est plein.

C'est là le véritable esprit du christianisme. « Vouloir suivre Dieu avec évidence, et une assurance entière de sa volonté, c'est folie (46) » ; et au fond, sur de fausses apparences d'humilité, c'est orgueil. A désirer trop de certitude, à « chercher dans l'ordre de la grâce, comme dans celui de la raison, des démonstrations assurées et des objets évidents, (47) », on tombe précisément dans le péché des Juifs, qui demandaient des signes sensibles pour être assurés de la vocation de Jésus-Christ (48). Se contenter de « voir obscurément. (49) », « s'abandonner à Dieu » (50), à sa conduite actuelle, au « vent de Dieu », comme il souffle présentement, et comme s'il devait continuer toujours de souffler (51), et prendre ce vent de Dieu comme il vient, la nourriture suprasubstantielle selon que Dieu nous la donne, au jour le jour, est infiniment plus humble que de vouloir savoir ce qui nous arrivera et ce que Dieu fera de nous. « Il faut plutôt dépendre de Dieu avec un peu d'incertitude, que de nous-mêmes avec assurance. (52) »

Cet abandon à Dieu, non pas en toute sécurité, mais sans trouble, sans préoccupation, sans questions oiseuses quant à l'avenir, ce simple abandon est pour nous le seul moyen d'acquérir la paix que Notre-Seigneur a laissée au monde (53), et qui est le véritable bonheur du chrétien (54). Encore une fois il ne s'agit pas d'éliminer la crainte : Dieu veut, nous l'avons dit, suivant le mot de saint Paul, que nous opérions notre salut *avec crainte et tremblement*, et « c'est souvent une grande marque qu'une œuvre n'est pas faite pour Dieu et par son esprit, quand on le croit trop fermement, et qu'on s'en assure sans aucune crainte » (55). Mais en même temps il veut que nous le suivions docilement, sans le devancer, que nous attendions sa grâce, qui seule commence, continue et achève notre salut et nos bonnes œuvres selon qu'il lui plaît (56). Laissons nous conduire avec simplicité par Dieu et par les

---

(45) *Ibid.*, p. 112. — (46) *O. C.*, p. 199. — (47) *O. C.*, t. III, p. 138-139. — (48) Fontaine, t. I, p. 205. — (49) *O. C.*, t. III, p. 138-139. — (50) *Ibid.* — (51) *O. C.*, t. II, p. 482.

(52) *O. C.*, t. II, p. 395. — (53) *Règles pour bien pratiquer la Vie religieuse* (*O. C.*, t. IV, p. 199). — (54) *O. C.*, t. II, p. 482). — (55) *O. C.*, t. II, p. 111. — (56) *O. C.*, t. III, p. 385.

supérieurs qu'il nous a donnés pour tenir sa place, sans faire trop de réflexion sur nous-mêmes (57). Par là nous vivrons contents. Car comment ne le serions-nous pas, si, bannissant l'inquiétude, acceptant tout ce que Dieu veut bien nous donner, recevant tout avec amour comme de lui, nous savons, quand nous avons le Saint-Esprit en nous, jouir simplement de sa présence, sans nous tracasser de savoir quand et comment il y est, ou y sera?

Ainsi la vraie humilité, l'humilité *simple*, fera succéder aux terreurs la paix et la joie: la terreur était le premier tourment causé en nous par les redoutables vérités et la face hideuse de la Pénitence (58). Mais ce sont terreurs semblables à « celles que les bons anges donnent d'abord lorsqu'ils apparaissent, dont la Vierge même n'a pas été exempte, lesquelles passent aussitôt, et laissent dans l'âme la paix et la joie du Saint-Esprit. (59) »

Oui, la joie : « Il faut avoir une joie dans le cœur et si on ne l'a pas sensible, et semblable à celle qui remue nos sens dans les rencontres favorables, l'avoir pour le moins telle que la Foi la peut donner à celui à qui elle apprend que la grâce que nous avons reçue est plus grande que si Dieu nous avait donnétous les royaumes du monde. (60) »

Voilà comment, suivant la parole d'un modèle de pénitence, la Sœur Marie de Sainte-Claire (61), le « tremblement » s'accompagne de « tranquillité ». Voilà comment, dans le sein des austérités, des mortifications, des violences et des craintes inhérentes à la voie étroite (62), finalement la joie règne, et notre bonheur consiste dans nos peines mêmes, intérieures et extérieures (63). La grâce accomplit ce miracle. « Il n'appartient qu'à elle d'allier ensemble des choses si contraires, comme sont la honte et l'agrément, la douleur et la joie, et de faire dans les pénitents et dans les martyrs, ce que toute la

---

(57) LANCELOT, t. II, p. 354. — (58) *Entretien avec Singlin*. FONTAINE, I, p. 217. — (59) *O. C.*, t. III, p. 46-47. — (60) *O. C.*, t. III, p. 67. — (61) Lettre de la Sœur Marie de Sainte-Claire à Saint-Cyran, citée *in Mém. d'Utrecht (loc. cit.)*. V. à ce sujet SAINTE-BEUVE, *P. R.*, t. I, p. 347. (62) *Lettre à Guillebert (L. C.*, t. I, p. 201-202). Cf. *O. C.*, t. II, p. 396. — (63) *O. C.*, t. I, 75-76.

nature ne saurait faire. (64) » La grâce fait cela, parce qu'elle est amour ; et « comme il n'y a rien de si amer que l'amour n'adoucisse, (65) » l'amour divin nous rend « le joug de Jésus-Christ plein de suavité, et son fardeau aisé à porter. (66) » D'où il suit qu'en dernière analyse la gaieté est le comble de la perfection chrétienne ; tant mieux, si nous sommes gais : « C'est signe que nous aimons bien Dieu, et que le Saint-Esprit est avec nous (67). »

---

64 *O. C.*, t. I, p. 210. — 65 *O. C.*, t. I, p. 210. — 66 *O. C.*, t. III, p. 254.

(67) Lettre à sa nièce et filleule (*L. C.*, t. I, p. 14). Cf. ce que dit Fontaine de la gaîté des solitaires et Lancelot de la joie qui le rire. Sur la joie et la gaîté à Port-Royal, v. notamment les *Mémoires* de Lancelot, t. I, p. 35-36, et les *Mémoires* de Fontaine, t. I, p. XXI. On ne peut que s'étonner à ce sujet de la surprise du P. Brucker qui, trouvant dans une lettre de son manuscrit de Munich le conseil donné à une religieuse d'être « gaie devant Dieu », remarque : « C'est la seule fois probablement qu'il prêche la gaieté. » (Brucker, *Rech. de Sc. Relig.*, 1913, p. 879).

CONCLUSION

Telle est, quant aux points principaux, l'idée que Saint-Cyran s'est faite de la religion, idée qui, — au moins durant les dernières années, — a été l'âme de son apostolat, de son gouvernement spirituel, et de toute sa vie intérieure.

Le « Cyranisme » ainsi entendu n'est assurément point une conception dépourvue d'originalité.

Peut-être semblera-t-il un peu plus riche et compréhensif que le sec et étroit puritanisme auquel nombre d'historiens, — qui n'y avaient pas regardé de trop près, — ont été enclins à le réduire.

Peut-être trouvera-t-on même que cette richesse est composée d'éléments parfois difficiles à accorder. D'une part, la mortification et la crainte; d'autre part, l'espérance et la joie. D'une part, la soumission absolue du pénitent à son directeur, qu'il ne doit même pas prévenir; d'autre part, l'obligation pour le directeur de se conformer aux mouvements de Dieu dans son pénitent. D'une part, la valeur efficace, et non pas seulement symbolique ou déclarative, des sacrements; d'autre part, l'obligation, pour approcher des sacrements, de dispositions comportant déjà la conversion effective de l'âme. D'une part, la nécessité des règles et des formalités extérieures, et plus généralement de l'union avec l'Eglise, avec la pensée de l'Eglise, qui est la Tradition, avec son corps qui est la hiérarchie; d'autre part, la suprématie de l'onction intérieure et de la vocation individuelle. D'une part, la *Lettre*; d'autre part, l'*Esprit*.

Il ne serait guère sérieux de voir dans ces discordances une simple marque de duplicité ou de « psychopathie », et de se

borner, en guise d'explication, à déclarer que Saint-Cyran soutient « constamment le pour et le contre » (1).

La vérité est que, — réserve faite des maladresses de langage, dont il est, nous l'avons dit, coutumier, — la plupart de ces oppositions sont chez Saint-Cyran délibérément et systématiquement voulues. « La religion chrétienne consiste en certaines contrariétés que la grâce allie » (2). Voilà ce qu'il répète sans cesse. Et ce disant, il ne fait que reprendre la conception maîtresse du catholicisme augustinien, lequel a pour fondement, au jugement de Harnack, la *complexio oppositorum*, ou, comme parle Pascal, la *réunion des deux raisons contraires :* la religion chrétienne est « mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur, et abaisse les superbes à l'extérieur; et n'est pas parfaite sans les deux, car il faut que le peuple entende l'esprit et la lettre, et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre » (3). Ces formules par où Pascal traduit, nous le verrons, un sentiment commum à tout son parti, résume aussi à merveille la pensée de Saint-Cyran.

C'est qu'aussi bien dans la pensée de Saint-Cyran est déjà contenu, tantôt à l'état embryonnaire, et tantôt à l'état d'esquisse très nettement dessinée, le principal de ce qui deviendra, chez Arnauld, Nicole et Quesnel, la doctrine de Port-Royal. La Tradition érigée en source et règle unique de la vérité et de la morale religieuse ; la vie religieuse fondée sur l'attachement à Dieu et le détachement de soi ; la discipline de la pénitence et de la communion subordonnée à la conversion de l'âme; l'autorité ecclésiastique tempérée par la charité, et tendant à la liberté chrétienne; enfin l'unité du dogme et de la morale réalisée par la définition de la grâce comme consistant dans l'*inspiration de l'amour :* tous ces thèmes ordinaires des « Jansénistes », et particulièrement du grand Arnauld, se trouvent déjà chez Saint-Cyran, quoique exposés avec moins de précision et d'ampleur, — souvent, aussi avec moins de force, — que chez ses continuateurs. N'est-ce pas lui-même qui

---

(1) Brémond, *loc. cit.* p. 127, note.

(2) *Considérations sur les Dimanches et Fêtes*, t. I, p. 227. Cf. *Ibid.*, t. I, p. 175. V. aussi (*Œuv. chrétiennes et spirituelles*, t. I, p. 210 et p. 464-465, etc. — (3) *Pensées*, édition Brunschvicg, sect. IV, fr. 251.

remarquait : « Quand une âme a reçu les principes des vérités, elle va quelquefois plus loin que ceux mêmes qui les lui ont donnés (4)? »

Mais en même temps, on ne saurait s'empêcher de songer ici à une autre maxime, qui est de Pascal encore : « Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur (5). »

Il est certain que sur bien des points importants, — quelque soin qu'ait pris Arnauld d'affirmer jusqu'au bout sa fidélité à l'esprit de Saint-Cyran, — les pensées du disciple rendent un son passablement différent de celles du maître.

L'idée de *vocation*, par exemple, qui domine toute la doctrine de Saint-Cyran, est à peu près absente de la théologie d'Arnauld. De sa conception de la Providence, qui est celle même de Bossuet, Arnauld ne tire pas plus d'indications pour la conduite de la vie que n'en renferme le *Discours de l'Histoire Universelle;* peut-être moins encore. Et s'il parle quelquefois de « suivre Dieu », il l'entend dans un sens assez vague, et fort éloigné du mysticisme auquel incline Saint-Cyran.

Et d'où vient la différence?

Elle vient, d'abord, sans doute, de ce qu'Arnauld, à l'école de Descartes, a appris à se défier de la prétention d'entrer dans les conseils de Dieu et de discerner ses volontés.

Elle vient surtout de ce qu'Arnauld, par la méditation de plus en plus approfondie de saint Thomas, est arrivé à concevoir l'action de Dieu en l'homme sous un aspect beaucoup plus radicalement intérieur, et « immanent » (dans l'acception moderne du mot), que ne faisaient avant lui, sinon saint Augustin lui-même, au moins la plupart des augustiniens.

Pour Saint-Cyran, — comme aussi pour Jansénius (avec une nuance qui sera indiquée en son temps (6)), — les inspirations de la grâce sont des phénomènes à part, *sui generis*, qui font irruption au milieu des mouvements de notre sensibilité et de notre raison, et qui s'en distinguent, ou même s'y opposent.

---

(4) Lancelot, t. II, p. 201.

(5) *De l'Esprit géométrique*, édition Brunschvicg, p. 194. — (6) V. notre t. III, ch. I.

C'est pourquoi, encore qu'à maintes reprises Saint-Cyran déclare que le mouvement de Dieu ne nous indique pas seulement la voie à suivre, mais nous la fait suivre effectivement (7), on peut dire que sa théorie de la *Vocation* (comme celle de la *délectation* chez Jansénius) (8), n'implique pas nécessairement l'efficace de la grâce, et qu'elle garderait à peu près toute sa signification pratique à l'égard d'une liberté molinienne.

Au contraire, pour Arnauld et pour Quesnel, la grâce n'introduit pas dans l'âme un ressort nouveau : elle s'insinue au fond des facultés naturelles de l'homme, volonté ou intelligence, et les surnaturalise, non en modifiant leur essence, mais en redressant pour ainsi dire leur direction, de manière qu'elles s'exercent suivant leur vraie fin. Dans une telle conception, il ne saurait plus être question de cette passivité de l'homme à l'égard de l'opération divine que semble bien recommander Saint-Cyran (9), non seulement pour la prière, mais pour tous les moments décisifs de la vie du chrétien. Et si l'on fait encore une place au mysticisme (10), ce ne peut être qu'en un autre sens, et à un autre niveau religieux. L'étude, le raisonnement, l'effort réfléchi de l'homme, loin de faire contraste avec la motion de Dieu, en sont l'instrument, ou plutôt le signe. Et, depuis le plus humble acte de piété du simple fidèle jusqu'à la définition infaillible promulguée par les évêques en Concile, c'est, dans l'ordre du bien, une seule et même chose, de délibérer, de consulter, de prendre une résolution, — ou de recevoir l'assistance, — *quæ deficere non potest*, du Saint-Esprit.

A la dualité de la nature et de la grâce se trouve ainsi substitué un rapport d'union intime et indéfinissable dont le modèle est fourni par l'union de la divinité et de l'humanité

---

(7) Lancelot, t. II, p. 33-34; Fontaine, t. I, p. 170, etc.

(8) La doctrine de la liberté chez Malebranche est précisément fondée sur cette transposition molinienne de la *délectation* janséniste. On sait que, dans cette transposition, Malebranche a suivi le P. jésuite Dechamps. — (9) D'accord en cela, comme nous le verrons, avec la Mère Agnès, au temps ou elle était soumise à l'influence des augustiniens de l'école de Bérulle. V. dans le tome I de cet ouvrage (livre II), le chapitre consacré à l'*Augustinisme à Port-Royal avant Arnauld*. — (10) Ce qui est le cas d'Arnauld, nous le verrons.

en la personne du Christ ; rapport que Saint-Cyran n'a certes pas ignoré, qu'il a même expressément formulé dans son *Traité* inédit *de la Grâce, de la Liberté et de la Justification*, mais auquel il ne paraît pas s'être beaucoup attaché dans ses considérations sur la morale et sur l'Eglise.

Comment, par quels progrès, et sous quelles influences, Arnauld, et les principaux théologiens de Port-Royal avec lui, en sont venus à faire de ce rapport le nœud de tout leur système, c'est ce qui nous reste maintenant à expliquer.

APPENDICE

ŒUVRES DE SAINT-CYRAN [1]

A. — Imprimés

Question royalle et sa décision (Paris, 1609).

Apologie pour Messire Henry-Louys, Chastaignier de la Rocheposay, évêque de Poitiers (1615).

La somme des fautes et fausselés capitales contenues dans la somme théologique du P. François Garasse, de la Compagnie de Jésus (Paris, 1626, t. I, II et IV, en 2 vol. in-4°. Le t. III, paraît n'avoir pas été publié. — V. à ce sujet Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 310, note 2).

Réfutation de l'abus prétendu de la découverte de la véritable ignorance et vanité du P. François Garasse (Paris, 1626).

Avis à tous les savants et amateurs de la vérité touchant la réfutation de la somme du P. Garasse (Paris, 1626).

Petri aurelii opera (Paris, 3 tomes en un gros vol. in-folio, 1645). — Les œuvres recueillies dans ce volume ont paru séparément de 1632 à 1635. Ces œuvres ne sont pas de Saint-Cyran en ce sens que ce n'est pas lui qui a tenu la plume. Mais tous les témoignages, et ses propres déclarations, ne permettent pas de douter qu'il en ait entièrement inspiré et approuvé le fond.

Réponse aux remarques contre le chapelet secret du Saint-Sacrement (Paris, 1634).

Réfutation d'un examen n'a guères publié contre la réponse qu'on fit l'année passée aux remarques d'un théologien contre le chapelet du Saint-Sacrement (1634).

Œuvres chrétiennes et spirituelles de Messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, édition d'Andilly (Lyon, 1679, 4 vol. in-12. (Le IVe volume contient outre un certain nombre de lettres, plu-

---

(1) Plusieurs ouvrages de Saint-Cyran sont perdus, on en trouvera l'énumération au t. I (imprimé) de l'*Histoire littéraire de Port-Royal* de Clémencet.

sieurs opuscules, entre autres la *Théologie familière* et le *Cœur nouveau*, qui ont leur pagination séparée. Les noms des destinataires des Lettres sont indiqués dans le *Recueil d'Utrecht*.

Considérations sur les dimanches et fêtes, suivie des *Considérations sur les fêtes de la Sainte Vierge et des Saints* (2 vol. in-8°, Paris, 1670; 2e édit., 1671. Chacun des 2 volumes (*partie d'hiver* et *partie d'été*) est divisé en 2 sections, ayant l'une et l'autre leur pagination propre, et correspondant, l'un aux *Considérations sur les dimanches et fêtes*, l'autre aux *Considérations sur les fêtes de la Vierge et des Saints*).

Lettres chrétiennes et spirituelles de Messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, qui n'ont pas encore été imprimées jusqu'à présent (1744, 2 vol. in-12).

Il faut joindre aux ouvrages proprement dits de Saint-Cyran son *Interrogatoire*, publié dans le *Recueil d'Utrecht* (1740). D'un autre côté, dans une analyse manuscrite de l'*Augustinus* qui est justement célèbre, l'abbé Jacques Boileau déclare formellement, comme le tenant de M. de Sacy, que « le *Liber Proœmialis* de l'*Augustinus* a été originairement composé par l'abbé de Saint-Cyran. » (Bibl. Gazier, L. P. 8). Enfin, on doit tenir compte d'une série d'ouvrages, qui ne sont pas de Saint-Cyran, mais dans lesquels ses entretiens, ses maximes favorites, ses habitudes caractéristiques se trouvent rapportées :

Les *Mémoires* de Lancelot.

Les *Mémoires* de Fontaine, particulièrement les deux longs Entretiens de Saint-Cyran avec Le Maître et avec Singlin, reproduits dans le tome I).

Les *Mémoires* de Guillebert.

Les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la Vie de la Mère Marie-Angélique* (Utrecht, 1752, 3 vol. in-12).

Les *Mémoires* de Hermant (édit., Gazier, 6 vol. — V. en particulier la conversation de Saint-Cyran avec la duchesse d'Aiguillon).

Le *Recueil d'Utrecht* (contenant entre autres choses l'interrogatoire de Saint-Cyran par Lescot).

Les deux libelles de PINTHEREAU (publiées sous le pseudonyme du Sr de Préville) :

1° *La naissance du Jansénisme découverte*, etc. (Louvain, 1654). Ce livre avait été précédé par un autre pamphlet du même auteur, et ne contenant que des extraits d'ouvrages imprimés : *Les Reliques de Messire Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran* (1646).

2° *Le progrès du Jansénisme*, etc. (Avignon, 1655).

Rapin. — *Histoire du Jansénisme*, édit., Domenech (Paris, 1861).

Barcos. — *Défense de M. Vincent* (1668).

Arnauld et Le Maître. — *Apologie pour l'abbé de Saint-Cyran* (Œuv. d'Arnauld, t. XXIX). Arnauld est l'auteur des deux premières parties; Le Maître des deux dernières).

Besoigne. — *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* (Cologne, 1752, t. III).

Clémencet. — *Histoire littéraire de Port-Royal* (La plus grande partie est inédite. La partie relative à Saint-Cyran est imprimée; t. I, Paris, 1868).

B. — Manuscrits.

a) Le recueil dit *Manuscrit de Munich* (Recueil de copies de lettres attribuées à Saint-Cyran, que le P. Brucker a retrouvées à Munich, et dont il a donné de larges extraits dans les *Dix-huitièmes de Sainte-Beuve* de mai et de juin).

Ces lettres précisent et soulignent plusieurs traits de la pensée de Saint-Cyran. Mais, — du moins à en juger par les citations qu'en fait le P. Brucker (et il y a lieu de penser qu'il n'a pas négligé les textes les plus caractéristiques), — elles ne nous révèlent en aucune manière un Saint-Cyran différent de celui que nous connaissons par les *Œuvres chrétiennes et spirituelles* et par les *Lettres* déjà publiées en 1744.

Plusieurs parties du manuscrit de Munich reproduisent à peu près exactement des passages de l'*Entretien de Saint-Cyran avec Singlin* (au t. I des Mémoires de Fontaine).

Le P. Brucker en conclut que le dit *Entretien* (et peut-être aussi l'*Entretien avec Le Maître*; pour ne rien dire de celui de Pascal avec M. de Saci) ne correspondrait nullement à une conservation effectivement tenue entre Singlin et Saint-Cyran, mais qu'il aurait été imaginé et composé par Fontaine d'après les Lettres que contient le manuscrit en question.

Observons que les Lettres dont fait état le P. Brucker ne sont pas datées.

Tout ce qu'on peut dire, — sous réserve d'un examen complet du manuscrit lui-même, — c'est que l'argumentation du P. Brucker ne paraît nullement concluante.

Au reste le point n'a aucune importance en ce qui concerne notre étude. Que les vues exposées dans l'Entretien avec Singlin l'aient été de vive voix ou par écrit, l'essentiel est qu'elles soient bien de Saint-Cyran.

b) Le Recueil intitulé *Traités de l'abbé de M. Saint-Cyran*. — Ce Recueil se trouve à la Bibliothèque de la Société des Amis de Port-Royal, où l'obligeance de M. Augustin Gazier et de Mlle Cécile Gazier m'a permis de l'étudier.

Il comprend 971 pages in-4° et porte la mention P. R. 31. Il contient plusieurs pièces inédites, et d'autres qui ont été publiées. Quelques-unes ne sont pas de Saint-Cyran, mais ont rapport à lui, par exemple le *Témoignage de M. Vincent*. Aucun n'est autographe. Une bonne partie de ces pièces (d'après une note qui est de l'écriture de Le Roi de Saint-Charles) auraient été copiées par Mlle de Téméricourt, ancienne élève de Port-Royal, qui aurait revu et corrigé le recueil. Au commencement du recueil se trouve une table de l'écriture de Le Roi de Saint-Charles, énumérant comme étant « de M. de Saint-Cyran l'oncle » plusieurs traités inédits particulièrement intéressants :

1° *Le Traité de la Grâce de Jésus-Christ, de la Liberté chrétienne et de la Justification*, p. 535-[illegible].

En tête des deux dernières pages du Traité (p. 555), le copiste a écrit : « Tout était écrit de la propre main de M. de Saint-Cyran. »

2° *Le Traité de l'Humilité*, p. [illegible]-[illegible].

3° Un ouvrage inachevé, intitulé *Le petit Catéchisme* de M. Saint Cyran, qui est comme une autre édition fort différente de la *Théologie familière*, p. 625-650 plusieurs copies manuscrites de la *Théologie familière*, différentes du texte imprimé, se trouvent à la Bibliothèque Nationale; par exemple : fonds français, ms. 17801).

4° Plusieurs opuscules : *Du Silence* et *Avis général du Silence*, *Maximes*, *Fragments*, etc.

Le premier Traité paraît bien être de Saint Cyran : outre l'attribution formelle du copiste, nous en avons plusieurs confirmations. Nous savons que Saint-Cyran avait fait un petit *Traité de la Grâce*, contenant l'essentiel de la doctrine de l'*Augustinus*, et destiné à en faciliter l'intelligence à M. d'Andilly. *Clémencet* le mentionne au n° VII parmi les ouvrages perdus de Saint-Cyran (*Hist. lit. de P. R.*, imprimée, t. I, p. 370). *Lancelot* l'indique de façon très nette, *Mémoires*, t. II, p. 125-126. Le traité ici contenu répond tout à fait au signalement. D'autre part il renferme des allusions et des citations qui portent bien la marque de Saint-Cyran. Par exemple cette phrase : « J'ai donné une devise aux Hermites tirée de saint Paul qui consiste en trois paroles : *Eripuit, Eripit, Eripiet* : il m'a délivré, il me délivre, il me délivrera, — qui exprime très bien toute la grâce chrétienne, etc. », p. 539. Outre que le mot de Hermite pour désigner les solitaires est d'un usage fréquent chez Saint-Cyran, la phrase de saint Paul, ici citée, se retrouve dans une lettre à Arnauld où elle est aussi donnée comme une devise essentielle de la vie chrétienne (v. *Lettres chrét. et spirit.*, 1744, t. II, p. 576). On pourrait citer encore plusieurs autres phrases de ce Traité qui correspondent à des lettres imprimées, par exemple la formule concernant « le brisement qui demeure même dans le baptisé » (cf. *Lettres chrét. et spirit.*, 1744, t. II, p. 505).

Le second Traité, — *Traité de l'Humilité*, — est aussi sans aucun doute de Saint-Cyran. De même que dans le précédent on y retrouve beaucoup de ses pensées et de ses maximes familières. Par ailleurs, il correspond à celui que Clémencet signale comme perdu dans son *Hist. littéraire de Port-Royal* (imprimée, t. I, p. 373), sous le titre : *Ecrit sur les degrés d'Humilité*. Voir aussi Lancelot (*Mémoires*, t. II, p. 302) : il y a dans le *traité de l'Humilité* (Recueil, p. 567 et p. 583-584) plusieurs passages qui se rapportent tout à fait à ce que dit Lancelot.

Vu : *Le Doyen de la Faculté des Lettres*,

FERDINAND BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer :

LE RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS,

APPEL.

Paris. — LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE.

BINDING SECT. MAY 29 1964

BX 4735 D8L3

Laporte, Jean
Saint-Cyran

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY